1845. Nr 35 i 36. ROK 4.

Redaktor główny Hippolit Skimborowicz.

PRZEGLĄD NAUKOWY

Treść Przedmiotów: Historija narodu i Państwa Rzymskiego przez Jana Szwajnica (Ciąg dalszy rozbioru krytycznego), przez J. Majorkiewicza.— Rzecz o pojęciach ludzkich, ich pochodzeniu i rozwijaniu się. (Dokończenie). przez F. Jezierskiego.— Dzieła Platona Przeklad F. Kozłowskiego, tom I, przez M. z Pł. — Rozmaitości, Słówko o Bibliotece. —

HISTORIJA NARODU I PAŃSTWA RZYMSKIEGO,

przez Jana Szwajnica. Warszawa 1845. (Tom I.)

(Ciąg dalszy rozbioru krytycznego.)

W naszych czasach Historija nie jest zbiorem przypadków, nie jest owocem dowolności, ale koniecznym wynikiem praw niezmiennych, które działają *w społeczeństwie* tak samo jak i *w naturze*. Krytyka historyczna *wyższa* dąży do tego, aby pokazać, że *dzieje* wysnute są z istoty czyli natury społeczeństwa.

Każde społeczeństwo ma posadę ziemną (jeograficzną) i barwę ludową (etnograficzną) nawet wtedy, kiedy jeszcze prowadzi życie nomadzkie n. p. Arabowie, Hebrajczycy. Wpływ ziemi na ludy jest wielki: temu to wpływowi tellurycznemu winniśmy różnicę Wschodu i Grecyi lub Rzymu a w Rzymie n. p. Etruryi i Sabinów, Latynów.

Dawniéj historya narodu była wielkim kalendarzem imion królów, bitw i t. p. i taką jest do dziś dnia na Wschodzie. Narody ucywilzowane zwracać winny uwagę na historyę polityczną, nadto zaś na dzieje prawa, religii, sztuk, nauk i t. p. a przedewszystkiem na historiję prawa każdego narodu, dla ocenienia jego ducha. Dla tego to gdy n. p. poznawaniem ducha Słowian zajmować się zaczęto, najważniéjszą się pokazała *Historya Prawodawstw Słowiańskich.* Toż *Historya Prawa Rzymskiego* dla dziejów Rzymu.

Dla czegóż *Historya Prawa* jest tak ważną?—Bo ona pokazuje, jak się uczucie sprawiedliwości przedmiotowało w tym lub owym narodzie. Uczucie to jest najwydatniejszém piętném, znamionującém cywilizacyą społeczną — w świecie bowiem rzeczywistym nié ma zwykle ani wielkich poświęceń, ani wielki ego egoizmu; ale cóś średniego, co każe być sprawiedliwym dla innych i wymagać od nich sprawiedliwości (suum cuique).

Uczucie to rozwija się pod wpływem *ziemnym* i dla tego zwrócić trzeba w historyi Prawa (stanowiącéj część wewnętrzną dziejów) uwagę: 1) na położenie kraju. 2) na położenie ludu, t. j. czy to są krajowcy piérwotni czy wędrowna drużyna? Dwa te względy: *jeograficzny* i *etnograficzny* rozjaśniają bardzo wiele nietylko urządzenia prawne, ale i religiję, naukę i sztuki, słowem geniusz narodu, odbijający się we wszystkich gałęziach przemysłu sztuce i nauce i w największéj nauce, w największém wzniesieniu się czyli raczéj wykształceniu artystyczném ludu— mądrości życia praktycznego, w życiu państwowém i towarzyskiém (społeczném). Z tego stanowiska uważani Rzymianie byli państwem twórczém, narodem artystycznym a geniuszem tego artysty była żelazna. nieugięta wola, działalność męska (virtus).

Historya państwa i narodu rzymskiego zaczynać się powinna od oglądu fizyologicznego zasobów życia t. j. ziemi i ludu. Wzrost fizyologiczny narodu dokonywa się bez uznania, jak nasze lata dziecinne. Rówieśnie z ciałem dojrzewają władze umysłowe a jedno i drugie nieznane w zarodzie, dopiéro późniéj rozmaitemi hipotezami objaśniane bywa, kiedy już ludzie postąpią w umieję-

tnościach i sztukach i za pomocą nich tłumaczą wszytko jak mogą. Tłumaczenia te opiéraja na podaniach a podania powstawały nieraz pod wpływem *doktryny* i sprowadzano je do ogólnych widoków naukowych. Tak n. p. od Adama do Noego było 10 patryarchów powiada podanie hebrajskie (podług Genezy); od *Alora* do *Xisutrusa* było 10 królów, powiada podanie chaldejskie (podług kapłana Beroza) a królowie ci panować mieli w ciągu lat 432,000. Syncellus, który nam zachował te imiona z przepisywaczów Beroza, mówi, że niektóre ludy wschodnie chwalą się ogromną starozytnością a to *na zasadzie pewnych przypuszczeń* czyli *wyliczeń astrologicznych* (astronomicznych). Wiadomość ta jest nader ważna. W Starożytności, pośród ludów osiadłych pod pięknėm niebem Wschodu, na rozległych obszarach Azyi rozwinęła się *nauka o niebie* bardzo wcześnie i dla tego podług zmian księżyca podzielono koło obiegu niebieskiego słońca na 12 części (znaki zodyaka) a każdą część na 30 stopni. Był jednak i inny podział (dziesiętny). Znaki niebieskie przyjęły nazwę od ziemi i stały się obrazem myśli i działań człowieka *pod słońcem*. Niemówiąc już o nadyżyciach *astrologicznych*, które powstały z zasady, że można przepowiadać przyszłość niebieską, bo ciała niebieskie mają prawa niezmienne i stałe—zauważymy tylko, że podług podziału niebieskiego *przestrzeni*, dokonano podziału *czasu* ziemskiego i z rozmaitych kombinacyi wypadło lat 432,000 w chronologii ziemi, chociaż to wyrażało tylko podziały nieba *).

Pytam się teraz, gdyby ktoś chciał (opiérając się na źródłach, które właściwie nie mogą być źródłami) dowodzić pewności *fa-*

---

*) Rzucamy te myśli podług Volneja: *Recherches nouvelles sur histoire ancienne* a ciekawego czytelnika odsełamy do historyi starożytnéj *Leo*, gdzie systemat astronomiczny wyłożony ze stanowiska dzisiejszego. Wybraliśmy tu Volneja, chociaż *Leo* dokładniejszy, bo *Volnéj* stanowi przejście do systematu. Tak Al. Humboldt stanowi przejście do systematu Jeografii Rittera ze stanowiska dzisiejszego uważanéj.

ktycznéj (bytowéj, historycznéj) owych 10 królów chaldejskich lub 432,000 lat historycznego bytu—niebyłożby to śmiesznie po przejawie badań naukowych, rozjaśniających z natury rzeczy zawiązek podań pod wpływem widoków astronomicznych? —Trzeba nie znać chyba co dotąd zrobiono na polu krytyki naukowéj.

A jednak 7 królów rzymskich nié ma pewniejszego bytu historycznego nad owych dziesięciu królów chaldejskich. Aby się o tém przekonać widoczniéj, rzućmy okiem na podania wschodnie i greckie, gdzie się pokażą analogie powszechne, rzucające wiele światła na dzieje w ogólności i na dzieje Rzymu.

Oto naprzód szereg mitycznych podań greckich:

W Grecyi są podania, że Pelazgowie czyli raczéj ich przodek wyszedł z ziemi w Argos a n. p. *Inachus* był synem Oceanu: pokazuje tu dwa pokłady społeczeństwa t. j. krajowców i przybyszów, z za morza *). Ci przybysze, potomkowie Inacha (Inachidowie) równie jak inni założyli następujące miasta:

1. *Spartus* założył Spartę.
2. *Myceneus* — Miceny.
3. *Fegeus* — Fegeę.
4. *Foroneus* — Foroneę i t. p.

Podobnie t. j. podług tych samych zasad tworzenia się mitu: *Romulus założył Romę* (Rzym), jak Krakus Kraków **). Prawa

---

*) Przychodniami z gór byli także Hellenowie t. j. obca, napływowa drużyna, która się zlała z Pelazgami (krajowcami).

**) Tak samo *Hernus* dał początek Hernikom. Ob. P. Szwajnica str. 147, gdzie na świadectwo przywiedziony jest Macrob. Sat. V, 18. Świadectwo to należy do wyższéj komiki, którą uczuje każdy obeznany z zasadami krytyki filologicznéj. Możnaż kronikarza późniejszego a tém bardziéj poetę przytaczać na dowód n. p. nasze kroniki, że Kraków był założony przez Kraka albo że Lachowie, Czesi i Rusini pochodzą od Lecha Czecha i Rusa.?! Tak samo Polach dał początek Polachom a Kruszwa założył Kruszwicę. Obacz Krasickiego (Historija II, X, XI), bo Kra-

tworzenia się mitów są jedne i te same we wszystkich niemal narodach, bo pochodzą z fantazyi ludu. Kiedy Nibur zniszczył wiarę w faktyczną stronę początkowych dziejów Rzymu i w ogóle podań bajecznych (mitycznych), nie była jego krytyka niszczącą, burzącą, jak się niektórym nazwać podobało; owszem budującą, twórczą—w duchu i prawdzie, bo znikały fakta a pokazywały się ogólne typy, słoje, normyczyli piérwowzory rozwijania się społeczeństwa, z natury czyliraczej ducha ludzkiego. Wilhelm August Schlegel pisząc recenzyądzieła Niebuhra uważał piérwotne dzieje Rzymu za wymysł grecki — nic więcéj t. j. nie przypuszczał, aby w tych bajkach mieściła się prawda jaka, aby owe podania mityczne, równie jak podania wszystkich narodów i wieków, miały prawa odwieczne, niezmienne i stałe, bo oparte na naturze człowieka. A jednak tak jest w istocie: prawa tworzenia się

---

sicki do tamtych czasów Lechów i Piastów jest taką powagą, jak Liwiusz, Dyonizyusz albo poeci rzymscy do czasów Romulusa i królów rzymskich. Jak Lech dał początek Lachom tak Polach Polakom. Krok czyli Krakus, co miał założyć Kraków (zakładał zaś w tenczas, kiedy Kruszwa budował Kruszwicę), pochodził od siostry Lechowéj *podług Krasickiego*, ale ta siostra tak z nim była *skoligacona* (używając wyrażenia książęcia poetów) jak Czech i Rus, bracia stryjeczno-rodzeni, jak Krok czyli Grach (Długosz lib. 1) *skoligacony* z Grachami rzymskiemi. Długosz zresztą ostrożny jest i mówi, że niektórzy tak sądzą (Hunc Gracchum existimant nonnulli etc.). Na tych samych opiérając się zasadach Krasicki w *Historyi* mówi, że gęsi Rzym zbawiły a p. Szwajnic dziś to samo powtarza. Krytyka Krasickiego napół-żartem pisana a *Historyi Narodu i Państwa rzymskiego* nie chcielibyśmy stawiać w rzędzie pism żartobliwie pisanych, bo to ze wszech miar ważne dzieło, chociaż się tyle wkradło bajek, tyle piérwiastków mitycznych, nieprzetrawionych ogniem krytyki naukowéj, organicznéj; przedstawiającéj dzieje, jako obraz pełen życia i pełną życia, harmonijną całość żywota narodu.

się bajek t. j. odbicia się prawdy w fantazyi ludu są tak pewne, jak prawa odbijania się przedmiotów w zwierciadłach krzywych, wypukłych lub wklęsłych. Przedmioty pokazują tu się w postaciach potwórnych, ale zawsze postacie te tworzą się na jeden sposób t. j. podług pewnych praw odbijania się i załamywania.

Tak n. p. naprzód powstaje miasto jakie a potém dopiéro dają mu nazwisko, dają założyciela temu, na co się składały wieki a przynajmniéj pokolenia całe i to nie w jednym narodzie, nie w jednym wieku. Podobnie naprzód powstaje pokolenie i naród a potém dają im przodka tegoż imienia. Przykłady na Lechu, Czechu i Rusie w dziejach Słowiańszczyzny. Takie podania dowodzą, że był naród, nic więcéj. To samo co widzimy u nas, było od najdawniéjszych czasów w Grecyi, gdzie Dorów, Jonów, Eolów i Acheow wyprowadzano od 4 przodków tegoż imienia. Tak samo Jon, Dor, Eol i Acheus dali początek 4 szczepom] Greków, jak wspomnieni wyżéj Spartus, Micenus i t. p. załozyli Spartę, Micenę i t. p. a Krakus Kraków, a Kij Kijów—tak samo mówię-Romulus wybudował *Romę* a Latyn panował u Latynów (str. 109).

W saméj liczbie królów rzymskich (7) leży piérwiastek mityczny, jak w owych 10 królach podług podania chaldejskiego. Nie potrzeba się rozwodzić wcale nad zasadą astronomiczną téj liczby: jak owych 10 królów znaczyło podziały koła niebieskiego, sprowadzone potém do podziału roku, tak 7 królów Rzymu wyraża podział *tygodnia*. Nie rozumiemy jakim sposobem p. Szwajnic tłumacząc astronomicznie Romulusa (str. 28—31) mógł powiedzieć, że Romulus jest także istotą historyczną (str. 31, 32)? Gdyby nie było Niebuhra, sam *Vico* *) mógłby naprowadzić Autora na inną drogę. Pokazał on w drugiéj księdze swego dzieła **).

---

*) Ob. Principj di Scienza Nuova di Giambattista Vico d'intorno alla comune natura delle nazioni. Libro 2, Dell'astronomia poetica.

**) Mówię o wydaniu z r. 1744, jako klassyczném. Cytować będę jednak podług wydania z r. 1831 (Milano) w zbiorze L'apè della Lette-

że znaczenie królów rzymskich jest symboliczne a ich sprawy są to owoce całych pokoleń, wielu bardzo królów. Odnosi to się mianowicie do Romulusa i Numy, którzy nigdy nie istnieli w takiéj postaci, w jakiéj nam ich przedstawia historya czyli raczéj przeniesione do niéj podania mityczne. Jeżeli historya starożytna przedstawia pole popisu dla krytyki wyższéj filozoficznéj, przedstawia to mianowicie Rzym, jako wyobraziciel początkowo Wschodu, potém Starożytności klassycznéj a nakoniec Nowego-świata. Analogie powszechne wszystkich narodów i wieków idą na pomoc dla objaśnienia dziejów Rzymu a te same dzieje rzucają światło na historyę romano germańskiego i słowiańskiego świata.

W istocie! spojrzyjmy tylko na Wschód, na te ludy, których zesłannictwem, celem istnienia były podboje: ludy te poddijały inne kraje a najświetniejszą epokę swojego bytu uosobiły w owych olbrzymich postaciach wielkich zdobywców, którzy kopali góry, stawiali świątynie i piramidy i obeliski, na których wystawienie trzeba było całych wieków a przynajmniéj kilku pokoleń. Ta sama siła fizyczna uosobiona jest w Romulusie, który jest symbolem życia rozwijającego się w ciągu wieków a przynajmniéj przez długi szereg pokoleń, jak owo życie fizyologijne w stanie patryarchalnym Wschodu. Powiadają o *Pelazgu*, który miał być praszczurem *Pelazgów* (jak Lech Lachów), że nauczył ludzi jeść żołędzi, okrywać się skórami dzikich zwierząt i t. p. To samo powtarzają o *Greku* podania, które Greka czynią przodkiem *Greków*. Zbyteczne byłoby zbijanie osobistego t. j. historycznego bytu takiego człowieka, który się pozostał w głowie i wyobraźni ludu, uosobiającego całe zwroty ludzkości. Romulus był takiém samém mamidłem ludzi przez długi szereg wieków: ginie ten dziwoląg,

---

ratura per la gioventu, bo tylko to mam pod ręką. Systemat *Vico* w niedokładnych zarysach pg. *Micheleta* czytaliśmy w T. 4 *Przeglądu* z r. 1843. Dobrze, że chociaż z tłumaczeniem przynajmniéj zapoznał nas bliżéj Prof. Jezierski- szkoda tylko, że niedokładnie.

ta fantasmagorya ludu i rozprasza się jak mgła, skoro tylko słońce krytyki zajaśnieje nad piérwotnémi podaniami ludu. Romulus dokonywa tego, co tylko wieki całe dokonać mogą: ustanawia małżeństwo, władzę rodziców nad dziećmi, wydaje prawo o nietykalności murów (podanie mityczne o Remie).—słowem daje fizyologijną podstawę życiu. Jest więc Romulus uosobieniem piérwszéj doby rozwoju t. j. strony materyjnéj, fizycznéj.

Druga doba jest moralna', uduchowniająca piérwszą: jest to oświecenie, uznanie (w postaci mętnego przeczucia wiary) tego, co już wydała natura. I ten zwrot uosobiony został w dziejach Rzymu w *Numie*. Któż to jest Numa? Sama nazwa pokazuje, że to uosobienie *bóstwa* (numen) a zatém i wszystko czego ten człowiek dokona, nosić musi charakter drugiéj doby rozwoju—charakter nie fizyologijny. ale duchowy, kapłański, uświęcający piérwszą dobę rozwoju (hieratyczny późniéj).

Rozumie się, że od Romulusa do Numy nie mogło być nagłego przeskoku, bo dwie takie epoki czyli raczéj okresy przeciwne powoli spływaja w jedną całość organiczną. W podaniach ludu zginęła chronologia, ale normy rozwoju zostały *) i każda epoka ma swego przedstawiciela, przejście zaś wyraża *Bezkrólewie*. P. Szwajnic powiada w dobréj wierze, że po zejściu Romulusa nastąpiło *bezkrólewie*, które nosi na sobie podwójne znamię: astronomiczne i historyczne i t. p. (str. 44). W saméj rzeczy po zejściu Romulusa nastąpiło bezkrólewie t. j. po piérwszym zwrocie życia fizyologijnym, uosobionym w Romulusie, nastąpiło przejście do hieratycznego, religijnego. Kierunek *szlegloski* na polu historyi nie mniej błędny, jak tenże kierunek na polu filozofii w ogólności. Niebuhr zwalił dawną budowę w proch i pokazał prawa wyższe rozwoju, pokazał to jeszcccze *Vico* **) i na podaniach ho-

---

*) Vico, Libro 2do Della cronologia poetica str. 139— 144, tudzież *Canone cronologico* (144—150).

**) Libro 4to. Del corso che fanno le nazioni str. 225 i następne.

merycznych (estetyka), na podaniach 12 tablic (prawo) oparł dzieje Grecyi, Rzymu, ludzkości całéj. Krytyk jest sędzią a źródła historyczne świadkami: od biegłości sędziego zależy ocenienie wartości świadectw a jeżeli polega na łudzących go faktach, podobny jest do naturalisty, co wierzy złudzeniom optycznym i do wyższych praw wznieść się, poprawić ułudy zmysłów nie zdoła. P. Szwajnic pisząc o Romulusie, Bezkrólewiu i Numie, kogoż cytuje?

1) D. H. Dyonizyusza Halikarnaskiego t. j. świadka bez powagi, co kłamie jak Herodot lub nasi kronikarze, chociaż w dobréj wierze.

2) Liv. Liwiusza, który napisał poemat z podań ludu w 1éj księdze swojéj. Podobny poemat (epos) mamy w naszych podaniach o Lechach i Popielach.

Im późniejsze są czasy, tém większą wiarę ma Dyonizyusz, Liwiusz, jak n. p. nasi Bielscy, Długosz i Kadłubek — ale któżby wierzył piérwotnym ich podaniom?

Jeżeli jednak nie wierzymy, jest-że jaka nadzieja dojścia do prawdy inną drogą?—Jest! pokazała ją krytyka wyższa, gdy sceptycyzm zwalił w proch całe dzieje (Voltaire). Krytyka historyczna twierdząca rozpoczyna się właściwie od krytycznego zwrotu filozofii po sceptycyzmie doprowadzonym do ostateczności (Hume), na który powstał Kant. Dziś ta metoda krytyczna pokazuje się w najznakomitszych historykach francuskich, równie jak niemieckich n. p. Thierry, Michelet, Guizot i t. p. Szyller i Herder zajaśnieli dawniéj jeszcze w Niemczech, jak *Vico* we Włoszech, jak *Beaufort* we Francyi.

Historya Rzymu jest to historya rozwijania się *prawa* — pojmując ten wyraz w takiém znaczeniu, w jakiém już nieraz użyliśmy go w tém piśmie. *Wojna* (czyli siła) i *prawo* jest to treść dziejów Rzymu, bo Rzymianie walczą o byt i zachowanie tego

bytu (prawowitość, legitimité) t. j. zasadę leżącą w przekonaniu (a zatém zwyczajach i obyczajach), że tak a nie inaczéj być powinno. Prawo jest u nich normą, piérwowzorem bytu i za prawo walczą jak za sam byt: pokazuje to energiję, dzielność narodu (virtus) *) i jego różnicę od Wschodu.

Wojna i *prawo* stanowią treść tomu 1 *Historyi* p. Szwajnica: dość rzucić okiem na spis rzeczy, aby się o tém przekonać (do str. 287). Od str. 287 zaczyna się rozróżnienie 1) Dziejów wewnętrznych od r. 311 (413) aż do wzięcia Rzymu przez Gallów. 2) dziejów wojen w tymże samym okresie 3) dziejów wewnętrznych od r. 365 (389) do r. 378 (379) t. j. do wniosku Licyniusza Stolona. 4) wojen od tegoż czasu do r. 384 (370). Rzecz się kończy na ponowionych wyprawach Gallów. Nie wchodząc już w dowolność podziałów, zauważymy tylko, że od początkn do końca tomu I. Autor daje nam czuć cały ciężar swojéj erudycyi. Sama forma pokazuje, że to nie dzieje Rzymu, ale kronika dziejów, która dopiéro komuś posłuży do napisania historyi. Nie widać nigdzie panującéj myśli i dla tego tak trudno zawrzeć w obranych nawet dowolnie ramach wszystko, o czém chce pisać. Czujemy, że ma nadmiar faktów i nie może sobie dać z niemi rady i stwarza nowe podziały, ktkre stanowią narosty chorobliwe na organizmie nauki. Jest-to *Kronika*, są to *Starożytności*, ale nie Historya. — Nie ujmujemy uczonemu Professorowi niepospolitych wiadomości, przyznajemy erudycyą, znajomość faktów niepospolitą, ale ich wybór, sposób wykładu nie mogą zadowolić czytelnika, który wątku rzeczy schwycić nie zdoła; bo w tym nawale przedmiotów nié ma żył i arteryj, rosprowadzających krew

---

*) Ob. piękną rosprawę Maksymiliana Jakubowicza: De *virtute* Romanorum antiqua, ejusque causis. Zacny ten Profesór mawiał na swych lekcyach uniwersyteckich, że nié masz wyrazu w żadnym języku na przetłumaczenie łac. *virtus*.

życia wskróś organizmu, krew odświeżaną powietrzem myśli. Zdaje nam się, że czytamy kronikarza z 16 wieku, nie zaś badacza 19go. Nie mówię tego, aby p. Szwajnic nie korzystał całkiem z badań nowszych—owszem widać, że czytał Niebuhra, Wachsmutha i t. p. znane mu nawet prace badaczów wielkich, jak Symbolika Kreuzera i prace znakomitego Stuhra —ale nie przejął się snać duchem filozoficznym, który ożywiał największych badaczów nowożytnych i dla tego nié ma w *Historyi Narodu i Państwa rzymskiego* téj wyrazistości i czerstwości życia, jakiéj się spodziéwaliśmy; ale jakaś bladość, wycieńczenie myśli zgarbionéj, skarłowaciałéj pod ciężkiem brzemieniem faktów, erudycyi że tak rzekę bezowocnéj, bezmyślnéj. Drzewa tu las zasłaniają. Autor nosi drzewo do lasu, gdy oprócz faktów, jakie przytacza w toku opowiadania, pisze o rzeczach, które do Starożytności ryymskich należą i dla archeologa jedynie mogą mieć wartość jakąś a i to nie dla każdego, w dziejach zaś Rzymu dość-by o nich było wspomniéć ogólnie n. p. historya fizyczna (str. 378—380, 181—183). „Lubo w ciągu dziejów (pisze p. Szwajnic na str. 181) już namieniliśmy o klęskach powietrza morowego i rozmaitych zjawiskach, niepokojących mieszkańców; *oddzielny jednakże rys nieszczęść*, któremi Italia i Rzym wtym okresie dotknięte zostały, *zapewne stosowny będzie.*" Nam się zdaje niestosownym dla tego, ze psuje organizm nauki i *zapewne* czytelnicy, którzy czytali dzieło pana Szwajnica i znają się na rzeczy—na to się zgodzą. Nie dość że autor wylicza w swojéj kronice wypadki porządkiem lat i tu czyni wzmianki o nieurodzaju n. p. na str. 291, nie dość że nam opisuje szczegóły bitw, gdy nas i bitwy same, bitwy bez znaczenia obchodzić nie mogą — musimy jeszcze czytać to, cośmy już raz słyszeli n. p. w oddziale o wojnach. Pisząc o wojnach od r. 311 (443) aż do odwrotu Gallów z Rzymu w 4 wieku p. Szwajnic powiada „Wyprawy w tym okresie przedsięwzięte pociągały ważne skutki dla stron wojujących; *dla tego* zasługują na obszerniejsze opowiadanie, chociaż niektóre szczegóły *pokryte jeszcze są pomroką ciemności.*" Nie wiem dla czegoby wypadek a jeszcze po-

kryty pomroką ciemności zasługiwał na obszerne opowiadanie, chociaż ważny skutek pociągnął—jeżeli tym wypadkiem jest: gdzie się rozłożyło wojsko, która chorągiew naprzód poszła, czy jazda wykiełznała konie lub nie i t. p. Pominęlibyśmy wszystkie te szczegóły, gdyby nam się nie nastręczało mimowolnie z powodu nich kilka uwag, których udzielić czytelnikom nie od rzeczy wcale będzie. Na str. 334 zbija p. Szwajnic mniemanie Niebuhra, który odrzuca podanie (II, 516) o uzbrojeniu się Fidenatów i Wejensów w pochodnie, tudzież wykiełznaniu koni dla natarcia na nieprzyjaciela i dowodzi sam *z niepewnością* (przypisek 2), opiérając się na Liwiuszu i przypuszczeniach, które jeżeli nie mniéj to pewno nie więcéj znaczą od przypuszczeń Niebuhra. Sprawiedliwie powątpiewać trzeba o wszystkiém, co Liwiusz pisał do czasów Gallów, którzy poniszczyli pomniki dziejów Rzymu i dla tego bitwy opisywane szczegółowo n. p. na str. 65 i w. i. dziwnie nam się wydają. Przypiski, jak n. p. ten o którym się wspomniało na 334, lub przyp. 1 na str. 297 i t. p. są obojętne. Powtarzać o Niebuhrze, że się *zapewne* myli (przyp. 1 str. 384 i w. i.) nié ma rzeczy: trzeba go zbić koniecznie i w małych rzeczach, jak i w wielkich. Charakteryzuje duch pisania Autora owo opowiadanie w dobréj wierze, że gęsi poświęcone Junonie, chowane w kapitolium, usłyszawszy szelest, przeraźliwym krzykiem przebudziły czujniejszych (str. 375, 6) i Rzym ocaliły. *Historya narodu i Państwa Rzymskiego* przedstawia nam, jako kronika podań rzymskich, niejedną bajkę, wymysł późniejszych czasów, jak Liwiusz— P. Szwajnic przejął się snać charakterem epicznym pierwotnych dziejów Rzymu w duchu Liwiusza i pod tym względem uważany ma pewną zasługę, że nam dał poznać co Liwiusz, Dyonizyusz, co zresztą Plutarch, Cycero lub Fest myślą i mówią o rzeczach rzymskich. Myśmy się jednak spodziewali dzieła krytycznego a znaleźliśmy poezyę bohaterską, epos, gdzie historyk, jak owi poeci w pieśniach bohaterskich przypisywanych Homerowi lub Dyonizyuszowi z Halikarnassu, stara się urozmaicać opisy bitw lub

opowiada zdarzenia o pojedynczych osobach — zapominając, że pisze dzieje, nie epos, nie poezye. —

Byłoby jednak niesprawiedliwie powiedzieć że dzieło p. Szwajnica jest całkiem bez krytyki: owszem jest w niém i piérwiastek historyczny, ale *ale po większéj części* brak krytyki. Powiadamy *po większéj części*, bo są i miejsca obrobione krytycznie n. p. zdobycie Rzymu przez Porsennę (str. 105), gdzie Autor poszedł za Tacytem i Pliniuszem, lubo poezye o Horacyuszu Koklesie, Mucyuszu Siewoli z Liwiusza i Dyonizego powtórzył, jak tyle wieków powtarzano w legendach po wszystkich historyach aż do dziś dnia u nas.

W ogóle co do formy zewnętrznéj dzieła p. Szwajnica, jest ona dowolną, niczém nieusprawiedliwioną i dla tego dzieło ma postać kroniki.

Przystępujemy do treści:

Z tego co się wyżéj już rzekło o *Romulusie* i *Numie*, wyobrazicielach dwóch zwrotów życia Rzymskiego, pokazuje się, że najnowsza krytyka historyczna pod wpływem krytycyzmu Kanta, poświęca fakta, a myśli i podania bajeczne — ożywia duchem prawdy. Przebiegając panowania 7 królów rzymskich widzimy, że jedni byli podobni do Romulusa, inni do Numy t. j. że oba wspomniane zwroty rozwijały się: stąd państwo rosło w siłę (wojna) i urządzało się wewnętrznie (prawo). Za czasów Rzeczypospolitéj rozwijał się ciągle duch zaborczy Rzymu i dla tego to owe wojny z Latynami (109 i nast.), Wolskami (113, 133, 150 i nast.), Sabinami (str. 126, 128, Wejensami (str. 191 i nast.) i powtarzane niejednokrotnie z Fidenatami i Wejensami, Ekwami i t. p.

Inny całkiem widok przedstawia rozwijanie się *prawa*. Przez 7 wieków lud rzymski pracował dla wyrobienia sobie *prawowitosci* bytu a tu nie tylko siła fizyczna i męstwo wojenne występowało na pole popisu; ale siła moralna, odwaga cywilna, pracowały więc mocne charaktery, umysły a raczéj dusze wzniosłe a przynajmniéj żelazna i niczém nieugięta z jednéj i drugiéj strony wo-

la. Niepodobna nam wchodzić w rozbiór krytyczny téj wielkiéj dramy, dopóki Prof. Prof. Szwajnic nie wyda przynajmniéj tomu drugiego dzieła swojego. Ograniczymy się więc obecnie na postrzeżeniach szczegółowych, przez co zarazem utorujemy sobie drogę bitą, nie potrzebując potém przedzierać się manowcami — po uprzątnieniu przeszkód, tamujących prąd myśli w toku rozbioru tylu rzeczy razem.

Tak n. p. przy badaniu Etrusków mamy za złe p. Szwajnicowi, że cytuje Freret'a i Jana Müllera, o Otfrydzie Müllerze ani wspomniał, a przecież Otfryd napisał tak ważną monografią o Etruskach, jak *Niebuhr* o Rzymianach w ogólności. Rzymianie, od najdawniejszych czasów swoich podbojów do Cesarzów, przyjmowali w skład życia swojego wszystkie piérwiastki składowe ludów podbitych i dla tego to n. p. prawodawstwo rzymskie jest tak ważne dla Europy, że ono wyssało jéj życie, wykarmiło się pojęciami jéj ludów (Jus Gentium). Ani wątpić, że w czasie prawa kwirytów nie przyjmowano tylu pierwiastków obcych i to nam nawet tłumaczy różnicę *Jus Quiritium* i *Jus Gentium*, zawsze atoli zarody, *piérwoczęcia* prawa kwiryckiego — dały trzy plemiona składowe Rzymu: Latyńskie, Sabińskie i Etruskie a organizacya Rzymu łączy się ściśle z pochodzeniem pokoleń naród Rzymski składających. Wiadomo, że w prawie kwiryckiém przemagał pierwiastek etrusko-sabiński; w *Jus Gentium* — latyński. Ocenić każdy z tych pierwiastków ważną jest rzeczą i dla tego trzeba było zaraz na początku powiedzieć systematycznie o tych 3 plemionach. Epizod o Etruskach niestosowny jest na str. 183, bo oni od najdawniejszych czasów wywarli wpływ na duch Rzymu. Wpływ ten mniejszy był, niż się z początku zdawało i dla tego poprawiono błąd Nibura, który przypisywał Etruskom zbyt wiele—ale zawsze był i działał szczególniéj pod względem religijnym, jak wpływ sabiński pod względem politycznym. Etrurya była Egiptem w Europie *),

*) Porządek kolumn toskański (pisze p. Szwajnic na str. 187) jest wyrazem porządku doryckiego a Dorowie (Sparta) stanowią właśnie

bo i warunki pod któremi się rozwijała podobne były do warunków, pod któremi Egipt się rozwijał.

Co do Latynów trafną p. Szwajnic czyni uwage, że Wirgiliusz opiewając boje Eneasza z Rutulami, podał obraz życia domowego i urządzeń ich wewnętrznych (str. 109 i 110); ale trzeba było cóś powiedziéć o żywiołach ich bytu właśnie w tym duchu, bo jak Etruskowie dali oligarchią i urządzenia teokratyczne, tak Latynowie byli pobudką główną owego nieskończonego rozwoju politycznego i religijnego, co jak prąd rozrywający wszystkie przeszkody płynie pod ziemią i pod otwartem niebem na przemiany, nurtujac tonie społeczeńswa, wciskając się we wszystkie najdrobniejsze nawet, włoskowe naczynia organizmu państwowego. — Nie uczynił tego p. Szwajnic i nie wiemy w 1 tomie, co za siła rwie lud po drodze postępu?—Była to narodowość Latynów. —

To samo powtórzyć trzeba o Sabinach, których urządzenia były patryarchalao-teokratyczne i dla tego stanowią ową siłę, energię, nerw życia *konserwacyjnega* dążącego do tego, aby zachować i uświęcić *statusquo* bytu politycznego i religijnego.—Jak życie Latynów opisał Maro (podług starowiecznych podań), tak wieszcz Hellady pokazuje nam życie Sabinów w obrazie Cyklopów, których wspomnienie się zachowało w staro-helleńskich podaniach (w Homerze). Każda rodzina jest tu państwem, mąż ma władzę nieograniczoną nad żoną i dziecmi i t. p. a to się doskonale odbiło w*manus-mariti*, *patria-potestas* i t. p. nawet w prawach rzeczowych (dominium, mancipium, nexum).

Dotykając prawa weszlibyśmy na ogromne i nowe całkiem pole badań. Pod tym względem dzieło p. Szwajnica da nam spo-

---

przejście od Wschodu do Grecyi. Jednosć natury ludzkiéj tłumaczy nam lepiéj rozwijanie się ludów pod pewnémi warunkami, niż naciągane podobieństwa lub zapieranie ich w Symbolice *Kreutzer'a* lub Antysymbolice *Voss'a*.

sobność rozwieść się obszerniéj, skoro się tylko dalszy ciąg *Historyi Narodu i Państwa rzymskiego* pokaże. Dzieło p. Szwajnica ważne jest jako materyał pod względem *Historyi Prawa Rzymskiego*, ale i tu czuć się daje brak krytyki wyższéj — wada organiczna całego dzieła. Autor przyjmuje wprawdzie prawo 12 tablic za owoc ducha rzymskiego, ale panowanie królów i piérwsze czasy Rzeczypospolitéj przedstawia w taki sposób, jak dzieje nowożytne państw europejskich. Rzym wtedy był dziczyzną — zdaje się że czuć zapach krwi i mordów—krzyki i wrzawę zgromadzeń ludowych — patrycyuszów rospędzających gmin i trybunów i lud mszczący się na nich. Któż wtedy myślał o dyplomatyce, stosunkach złożonych, widokach dalekich? — Był głód i lud się burzył a gdy go ciemiężyli za długi, nie chciał iść na wojnę lub stawał w zbrojnych zbiegowiskach albo zdradzał wodzów w czasie wyprawy. Całą wielkość swoję winien Rzym temu, że wbrew przeciwne siły w ruch wprawione zostały: stąd *fakta* nabywały *prawowitości*, jeżeli się udało powtórzyć je i niejako wcielić w postać plastyczną zwyczaju — bez względu na to, czy ten zwyczaj był szanowany czy nie w późniejszym czasie. Tak samo *Magna Charta* stała się źródłem konstytucyjnego porządku. W Brytanii, gdzie nie mniej było *konserwatyzmu*, ale i nie mniéj piérwiastków składowych różnorodnych i wprawionych w ruch, grę życia, działalność bez końca. Analogia powszechna nastręcza nam widoki podobne do walki Patrycyuszów i Plebejów we Francyi, Polsce i t. p. państwach Europy —walka więc ta, walka pierwiastku sabińskiego a raczéj sabińsko-etruskiego i latyńskiego ma znaczenie światowe *) i dla tego nie omieszkamy zatrzymać je-

---

*) Ob. Rubino Uutersuchungen über Römische Verfassung und Geschichte, niemniéj dzieło *Waltera*, znakomite pod względem urządzeń politycznych, równie jak *Göttling'a* Gesch. der R. Staatsverfassung, gdzie autor bardzo gruntownie wyrzekł o Latynach: sie sind in der R.

szcze uwagi czytelników nad tym dramatem pełnym życia, przy dalszym ciągu dzieła uczonego Professora.

Jan Majorkiewicz.

Verfassung das *vorwärtsschreitende* Element, während die Sabiner eigentlich das *hemmende* sind." Niemniéj ważne od poprzednich są *Instytucye* znakomitego *Puchty*, twórcy nowego poglądu na prawo zwyczajowe, które jest w prawodawstwie tém, czém pieśni i podania ludu w Literaturze.

RZECZ
O POJĘCIACH LUDZKICH, ICH POCHODZENIU I ROZWIJANIU SIĘ.

(Dokończenie).

§ 7. Przegląd głównych pojęć piérwotnych.

a) POJĘCIE PRZESTRZENI.

Ponieważ tłem i podstawą wszystkich zjawisk życia, wszystkich oddzielnych jego momentów i stanów jest nieosobistość, która w pojedynczym człowieku ukazuje się jako uznanie jedni i tożsamości samego siebie (osoby), jako nieruchomy punkt podmiotowości naszej, na którym toczą się wszystkie zmiany i przejścia w uczuciach, myślach, popędach; więc muszą być w ludzkiéj istocie pewne formy odpowiadające (konkretnie) téj nieosobistości, muszą być pewne ogólne typy życia, wyobrażające tę jednią i tożsamość, nietylko w jednym i tym samym człowieku, ale stanowiące powszechną cechę ludzkości. Nie mamy wprawdzie żadnego zapewnienia dodatniego aby wszyscy ludzie byli sobie podobnymi w organizmie pojęć, nie możemy wprost zaprzeczyć, iż każdy człowiek może mieć odmienny i tylko sobie właściwy sposób widzenia i rozumienia rzeczy, że zupełnie inaczéj działają na niego przedmioty, aniżeli na drugich, że mu się rzeczywistość

wydaje w zupełnie innych kolorach. Wszakże są pewne takie stanowiska ducha ludzkiego, których prwszechna tożsamość jest niewątpliwą. Być może iż mnie, jednemu z tysiąca patrzącemu na świat, inaczéj się wydaje, niżeli reszcie, i że podobna różnica panuje i pomiędzy niemi w szczególności; może wrażenie światła jest dla mnie tém, czém dla ciebie wrażenie ruchu i t. d;-bo chcąc sądzić o moich subjektywnych wrażeniach „nie ze mną trzeba żyć lecz we mnie“ Ale są niezawodnie w człowieku takie formy pojmowania, które leżą za granicą wszelkich indywidualności, różniących ludzi od siebie i są wspólne dla całego rodu ludzkiego. Takie formy powszechnéj tożsamości nazywamy ogólnie: *mądrością instynktu*, lub zmysłem filozoficznym. Zmysł filozoficzny (rozum naturalny), wynikając bezpośrednio z nieosobistości, jest ogólną cechą już nie oddzielnych ludzi, lecz cechą człowieka w jego całéj istocie. Wiemy n. p. że ludzie pojedynczo dochodzą rozmaitemi drogami do odkrycia jednéj i tej saméj prawdy, jednakże ci ludzie z rozmaitych punktów, z przeciwnych kierunków schodzą się znowu we wnioskach. To dowodzi, iż źródłem różnicy jest indywidualność, że prawda będąc w sobie bezwzględnie prawdą i tożsamością, w indywidualności dopiéro urozmaica się i przerabia; a przeszedłszy przez nią wraca znowu do swéj piérwotnéj tożsamości, i tém jest doskonalszą (podobniejszą do siebie) im mniéj utraci promieni w pryzmie indywidualności. Taż sama okoliczność dowodzi przytém, iż są rzeczywiście pewne powszechne formy pojmowania (zmysł filozoficzny), należące do wszystkich wspólnie i jednakowo. Najpiérwszém i najważniejszém takiém pojęciem (instynktowém) jest: pojęcie *objektywności*, to jest pewność, albo uczucie, że nasze Ja otoczoném jest pewną atmosferą, do niego nie należącą, w któréj rozrasta się. jak w gruncie do swojéj wegetacyi przeznaczonym. Objektywność ogranicza nasze Ja, nadaje mu charakter, zakres, a tém samém i uznanie o indywidualném istnieniu (§ 6). — My o tyle czujemy siebie i uznajemy siebie za byt osobny, o ile czujemy i pojmujemy coś *po za sobą*. — I jeżeli działa na nas objektywność nie mniéj

także i my działamy na nią, bo się przenosimy w nią naszą przedmiotowością, — ale przez to samo osłabiamy coraz bardziéj jednią i tożsamość ducha, bo się wychylamy ze środku. Im doskonalszym duchowo jest człowiek, tém mocniéjześrodkowanym jest w swoje Ja, tém wyższą posiada zdolność powściągania siebie w ognisko ducha (reflektowania się) — co wszakże nie znaczy zamknięcia się praktycznie w swoje kółko (egoizmu). Człowiek pospolity, uniesiony namiętnością, nie wychodzi, ale rzuca się na zewnątrz, jak zwierz bez wędzidła; człowiek doskonały czuje, lecz mniéj objawia; człowiek pospolity nie zna miary, uzewnętrzniając jakąkolwiek stronę swojego Ja, w gniewie zabija, pali się w zazdrości ; gdy żaluje albo rozpacza, bezbronne albo rozbrojone szaleństwo tarza go po ziemi; w podziwianiu, w unoszeniu się nad pięknem, on płomienieje kobiécą egzaltacyą, która czasem występuje zupełnie z dna duszy i osiada na powierzchni charakteru. Wtenczas westchnienie, jęk boleści wydobywa się już sam machinalnie, nie trudząc serca; on śmieje się, płacze, słowem może przechodzić wszystkie namiętności i czucia, nie mając do nich szczerego usposobienia psychologicznego: czuje *objektywnie;* egzaltacya jest upadkowym stanem duszy. — Mędrzec ze spokojną rozpaczą pogląda na nieszczęścia, i milczy. Lecz nieraz wolałbyś patrzyć na matkę w pomieszaniu targającą sobie włosy nad grobem ostatniego syna, aniżeli na jedno z tych spokojnych obliczów, targanych wewnętrzną boleścią ducha, a milczącego. Mimo to, pomniéć należy, iż popęd do uzewnętrzniania się jest naturalny, bo w nim duch siłą własną popychany jest do przerwania form indywidualności, któremi jest ograniczony. Duch uzewnętrzniając się w tworzeniu i wiedzy (w czynach i poznawaniu przedmiotów) utraca niejako swoję jednią i tożsamość z sobą samym, bo się wciela w jeden typ z przedmiotami, które poznaje, lub na które wywiera działanie. Utracając wszakże jednią swoję i tożsamość, t. j. rozstrzelając się w milionowe promienie działań i poznań, zachowuje jednak w sobie samym siłę skupienia się do środka swojego. Forma, odpowiadająca téj sile

ducha, (powściągającéj go w samego siebie napowrót) jest pojęcie *przestrzeni*, czyli uznanie powszechnéj jedności wszystkiego, co istnieje. Więc pojęcie przestrzeni ma zupełnie takie stanowisko w objektywności, czyli w bycie (zewnętrznym) po za naszém Ja leżącym, jakie ma nieosobistość w naszém Ja; bo przestrzeń jest tém samém względem wszystkich przedmiotów, czém nieosobistość względem wszystkich momentów naszego życia (czyli życia ducha—bo wszystkie, a nawet organiczne zjawiska życia, nazwaliśmy momentami ducha); tak jedna, jak i druga są tłem pojedynczych zjawisk; tamta (przestrzeni) objektywnych (świata), ta zaś (nieosobistość) psychologicznych (naszych). Tak więc jak jednię wszystkich zjawisk psychologicznych nazwaliśmy nieosobistością ducha, tak możnaby przestrzeń nazwać *nieosobistością świata*, czyli kołem, w którém się tworzą i rozwijają wszystkie promienie bytu.

Wiadomo, iż filozofowie nie mogą się zgodzić na jedno, co do znaczenia przestrzeni: biorą ją li tylko za subjektywną formę naszego pojmowania (Kant); drudzy za żywioł czysto-objektywny (za *cóś* bytującego), to jest za sam piérwiastek bytu, (Lock i Descartes) albo za jednę z jego stron (Reinhold i inni). Podług naszego sposobu widzenia rzeczy, przestrzeń należy do obu stron (subjektywnéj i objektywnéj) zarówno: nazwiemy ją przeto *objektywnym piérwiastkiem naszych pojęć*. Piérwsza połowa tego określenia (piérwiastek *objektywny)* będzie znaczyła iż przestrzeń jest typem wszystkich przedmiotów, to jest piérwiastkiem, w którym się wszystkie przedmioty rozwijają i bytują, i z którego, zmieniając rozmaicie oblicza swoje, nigdy wyjśdź nie mogą. Przez drugą połowę (piérwiastek naszych pojęć): w tém określeniu znaczy się, że idea przestrzeni jest jakby firmamentem albo łożyskiem (substratum) wszystkich naszych pojęć o bycie objektywnym. W stosunku zaś do szczególnych objawień (do oddzielnych pojęć o przedmiotach istniejących w pewném daném miejscu) możnaby jeszcze nazwać je *wielkiem pojęciem nieosobistém*, a to się znaczy: że jako wszelkie stany i położenia (n. p. organiczne), wszel-

kie zjawiska czucia, woli i t. d. są tylko momentami od wielkiéj całości ducha; tak wszelkie oddzielne pojęcia o przedmiotach (istniejących w miejscu) są tylko momentami pojęcia o przestrzeni, ono zaś jest ich wielką-nieosobistą-całością. — A jako cała idea życia w żaden pojedynczy moment, w żaden oddzielny fakt życia zmieścić się nie może; tak równie idea przestrzeni, będąc podstawą i jednią wszystkich pojedynczych wyobrażeń o przedmiotach (istniejących w pewném miejscu) w żadne z nich oddzielne całoscią swoją wejśdź nie może. Ztąd pochodzi, iż przestrzeń, w najczystszém swojém świetle, w całości znaczenia swego, od ludzi — na stanowisku ich indywidualności (t. j. jako od ludzi pojmujących rzeczy indywidualnie, względnie, zależnie) pojętą być nie może. Nie można pojęcia o przestrzeni schwycić w żaden krój, nie można go określić konkretnie, czyli powiedzieć dokładnie: *co* jest przestrzeń? Określamy ją tylko w stosunku do jéj cech i cząstek pojęciowych. Jednak rzucimy tu jeszcze dwa szczegóły objaśniające. Nazywając przestrzeń: „objektywnym pierwiastkiem naszych pojęć występujemy: *naprzód:* przeciw Kantowi, który w swoim wykończonym idealizmie, nazywa przestrzeń „czysto-subjektywną formą naszego pojmowania“ czyli innemi słowy (podług niego): „przestrzeń jest żywiołem naszych pojęć o przedmiotach, jest ich koniecznym warunkiem — bo my nie możemy inaczéj wyobrażać sobie (spostrzegać) przedmiotów, tylko, jako istniejące w pewném miejscu — ale nie jest elementem (objektywnym) samych przedmiotów.“ To zdanie, wyrzeczone przez patryarchę nowego Idealizmu, już zwalczoném zostało oddawna — pomijając nawet że się sprzeciwia naturalnemu i powszechnemu uznaniu rozumu ludzkiego. Atoli, nazywając przestrzeń objektywnym pierwiastkiem naszych pojęć, oświadczamy się:

Powtóre: przeciw Benekiemu i jego współczeńcom, którzy przestrzeń nazywają pojęciem wypadkowém (produktem) z połączenia naszych, subjektywnych form myśli objektywnością; czyli, jak on mówi, *produktem* z wrażeń zewnętrznych i dodanych

przez naszą władzę pojmowania żywiołów.* Zgodzić się z Rejnholdem, byłoby to odstąpić od przyjętéj przez nas zasady; bośmy powiedzielili: „że przestrzeń jest (nie produktem, czyli utworem rozumu, ale) pojęciem piérwotném, wrodzoném, a zatem wszystkie cechy pojęcia piérwotnego posiadającém. Gdyby bowiem pojęcie przestrzeni—stanowiącéj tło, od którego żaden przedmiot istniejący oderwać się nieda, nie było piérwotném i wrodzoném, tedy żadne inne. A nie mając żadnych pojęć wrodzonych, nie przynosząc nic z sobą własnego, w paśmie życia bylibyśmy bez subjektywności i zostali na zawsze martwym pokładem życia natury, bez uznania, bez czucia siebie. Zresztą, gdzież byłby środek, gdzie warstwa przechodu od ducha do bytu zewnętrznego? *)

Więc przestrzeń, jako tło wszystkich pojedynczych momentów bytu, czyli inaczej, jako forma odpowiadająca nieosobistości, jest objektywnym pierwiastkiem naszych pojęć, a zatém należy równie do naszego ducha, jak i do przedmiotów zewnątrz niego istniejących.

b) POJĘCIE NASZEGO JA, CZYLI GENESIS UZNANIA SIĘ LUDZKIEGO.

Drugiem powszechnie ludzkiem, czyli ogólną, dla wszystkich tożsamość mającém, jest: pojęcie siebie, czyli uczucie swojego Ja, czyli inaczéj jeszcze: pownośc że to wszystko, co się w około nas toczy, nie jest nami, lecz czemś osobném. Im kogo mocniéj dotyka byt zewnętrzny tem mocniéj wbija się w przekonanie, że on sam nie jest objektywnością, ale tworzy jakiś oddzielny element, którego granicami jest zewnętrzność. Ale nasze Ja, czyli nasza własna istność (dajmy że nią jest nasz duch) i świat przedmiotowy, są to dwa tak szczelnie przyłożone do siebie elementa,

*) Niechcąc rozszerzać tekstu rozbiorem cudzych pojęć filozoficznych, zostawimy sobie na pszyszłość to trudne, lecz ważne zadanie.

że ani granic jednego zakreślić, ani właściwego zakresu drugiéj ściśle odznaczyć nie można. To jednak najpewniejsze iż gdzie się przebija jakakolwiek cecha bytu, tam jest jeszcze nie nasze Ja, lecz objektywność, zaś właściwy typ i niejako integralne państwo naszego Ja, jest dopiéro tam, gdzie się kończy strefa bytu. I w tém znaczeniu można wyrzec, że duch nasz dźwiga na sobie ciężar wszech światów, bo się w nich doskonali, wyrabia, wegetuje i kształci, jak muszla w czeluściach morza. Proste zastanowienie naucza nas, iż myśl ludzką przygniata jakiś zewnętrzny ogrom, ona go czuje na sobie i stawia opór; a gdy ciśnienie trwa wiecznie i walka nie ustaje. duch czuwa choć party ze wszech stron, pochłania w siebie wszystko i jest niejako ujściem całego bytu. Dziwném się zdaje na pozór mniemanie, iż nasze Ja (duch) dźwiga na sobie wszechnicę rzeczy, że do niego z około zbiegają się żywioły i toną w nim jak w punkcie najgłębszym; dziwném dla tego, że zostając w ciągłéj zależności od natury, łamiąc się z jéj siłami, usposobiliśmy się do przekonania, że człowiek nic więcéj nie może nad to, czem jest organicznie, że działa i jest znaczącym tylko w obrębach swojéj organicznéj indywidualności, a po za jéj granicami nié ma żadnéj mocy i znaczenia. Zapewne, jeżeli przez człowieka rozumieć będziemy ruchomą bryłę materyi wyrobioną pewnym krojem organicznym, która się dźwiga mocą ukrytego w niéj mechanizmu życia, a po wyparowaniu sił wewnętrznych ugasa, zatrzymuje się i obala, jak machina bezduszna; zapewne wtenczas dziwném się nam wyda wszelkie przypuszczenie o wielkości i wszechświetném znaczeniu człowieka. Wtenczas nié ma co mówić i o saméj fizyologicznéj jego doskonałości, bo nié ma żadnéj zasady do mniemania, iż człowiek jest koroną stworzenia. Ale tu bierze się człowiek w pełni istoty swojéj; jako wolny, rozumny, indywidualny — przez siebie bytujący podmiot, a przedewszystkiém, jako uznające się duchem Ja. W takiém znaczeniu może on powiedzieć nie tylko że jest stekiem — bo zawiera w sobie normalne wzory wszech istności—ale że jest kresem, *ograniczeniem* bytu dla tego że w nim byt kończy się,

przestaje być sobą, gdy wychodzi z elementu rzeczowego, a przeistacza się w myśl-niebytującą, nie rzeczową, nieobjektywną. Można tedy nasze Ja uważać za *upadek* objektywności i jakkolwiek to wyrażenie jest techniczném, każdy jednak czuje z najprostszego uznania praktycznego. (Bo nie jest-że to odebranie objektywności rzeczom, gdy my za pomocą saméj tylko siły wyobraźczéj, uobecniamy sobie świat cały, gdy go wyprowadzamy jak obraz, nie w kolorze rzeczywistości—w jakim on jest istotnie, ale w kolorze pojęciowym?). Najtrudniéj jest rozwiązać sam sposób tworzenia się, genesis uznania ludzkiego, albowiem trudno odpowiedzieć, kiedy się ono zaczęło, kiedy w naszym duchu uderzyła piérwsza godzina samowiedzy, nawet nie można z pewnością powiedzieć, czy był kiedy w człowieku faktyczny początek uznania siebie? jakkolwiek prosty rozsądek, wsparty pamięcią, przekonywa, nas, iż były w życiu naszém takie chwile — chwile dzieciństwa za które uznanie nasze już daléj nie sięga. Porównywając rozmaite wieki życia i pomnąc na to, że z dojrzewaniem w nas i postępem siły uznania, zarazem dojrzewa cały system psychologiczny, wnosimy, iż władza uznania, jest najżywotniejszą a może nawet jedyną siłą ducha, że jest rozumem, geniuszem, że jest wszystkiem. Uważając znów że system władz umysłowych (systemat psychiczny) rozwija się równolegle—choć nie w zależności — z organicznym, wnosimy iż stopień uznania, w oddzielnym człowieku, jest to wprost: stosunek ducha (uznania) do jego form indywidualnych (do ciała).

Uznanie tworzy się stopniowo i zwolna. Pomiędzy kolorami tęczy niemasz może tak doskonałéj i wykończonéj ścisłości w przechodach z jednego w drugi, jak pomiędzy dobami rozwijającéj się duszy człowieka; jak tam wszystkie stopnie udoskonalenia odcieniowane, jak misternie i niepojęcie jedno stanowisko wpada w drugie, a to jak się przelewa w następne. Zaledwie po kilku latach, a rzadko po kilku miesiącach zdoła człowiek dostrzedz w sobie jaką zmianę duchową. I już nie mówię o wielkich wy-

padkach, które zwykle, dotknąwszy nas, sprowadzają swojem
wstrząśnieniem niekiedy całkowitą odmianę w naszych uczuciach,
w wyobrażeniach, w sposobie myślenia i pojmowania ludzi; ale
nawet na drodze cichéj i jednostajnéj praktyczności, w życiu po-
spolitém, przez ziarko do ziarka, wyrabia się ciągle coraz to no-
wa era duszy; wszakże nikt z ludzi tych subtelnych przechodów,
z których stopniowo układają się wielkie zmiany i przejścia psy-
chologiczne, pojedynczo zauważyć nie może. Inni łatwiéj to w czło-
wieku dostrzegają, bo mają coś przedsobnego (objektywnego) bo
wewnętrzny tego człowieka postęp objawia się dla nich w świe-
tle zewnętrzném, w formach indywidualnych. – Powtarzając n. p.
kilkakrotnie jedno pojęcie, albo całą naukę codziennie wbijając
sobie w umysł, dochodzimy nareszcie do zupełnego jéj poznania; .
ale kiedy, od jakiéj chwili zaczęło się to poznanie,? kto może
schwycić ten drobny niewidomy punkt między umieniem a nieu-
mieniem? Główną więc tajemnicą tworzenia się samowiedzy (uzna-
nia się, czyli czucia swego Ja) jest stopniowanie. Niech powie
nam poeta od jakiéj chwili uczuł w sobie uderzenie téj iskry ele-
ktrycznéj, co w nim nowy, wieszczy żywot zapalił? niech powie
jeden z owych wielkich badaczów ducha, których dzieła świat i
ludzi zadziwiają, niech wskaże tę ważną dobę, w któréj umysł je-
go przeszedł za granice praktyczności, kiedy za zasłoną rzeczy-
wistości zoczył połyskujące zdala eteryczne światy wiedzy, kiedy
się uczuł trąconym siłą twórczości, wezwanym do wysokich dą-
żeń filozoficznych? On tego nie wie—równie jak żaden z wielkich
ludzi w ogóle nie wie, kiedy zaczął swoje śmiałe pomysły, kiedy
w natchnioném jego sercu uderzyło piérwsze tętno wielkości.
Uznanie, powtarzam, tworzy się stopniowo, przez swoje stosun-
ki do organicznych form życia—które także układają się stopnio-
wo.—Cofnij się pamięcią na swoją przeszłość, przewróć ubiegłe
perijodami wyobrażenia; dusza twoja jak piramida góry jest ło-
nem rozmaitych warstw psychologicznych; oto jest genesis twoich
myśli, to historya uznania, tam znajdziesz wszystkie epoki Buffo-
na, z których ostatnia—najdawniejsza—już dla samego ciebie bę-

dzie niezrozumiałą. Jeden z naszych genialnych pisarzy powiada, iż dobrze by było napisać „wsteczną historyą oświaty“ o! gdyby to było podobném, gdyby to można było teraźniejsze stanowisko naszego Ja rozebrać, i znaleść ukrytą w nim nitkę, wiążącą z momentami poprzedniemi, i tym sposobem idąc napowrót przez rozkład za rozkładem, od doby, do doby, od owocu do kwiatu, od skutków do zasad, od zjawisk (duszy) do przyczyn genealogicznie, natrafić wreszcie na samo ziarno téj niepojętéj organizacyi ducha! Ale niestety! już tego podobno nikt z ludzi nie zbada, bo piérwsza doba uznania, piérwszy fakt uczucia siebie, jest dla nas straconym. I można powiedzieć że historya tworzenia się pojęć, w każdym z osobna człowieku, podobną jest do historyi tworzenia się świata; w odmęcie niemowlęctwa spoczywają żywioły tych form uznania, w które się ma układać i kształcić przyszła indywidualność człowieka. Lecz pierwsze elektryczne uderzenie siły rozumu, piérwszy dzwięk jego potężnéj harmonii, która się potém toczy przez całe, odgrywając w zdrobnieniu (w miniaturze) harmonią okręgów świata, czyli jak powiadam, pierwszy fakt uznania, piérwsze czasowe wystąpienie naszego Ja, ginie w chaosie żywiołów psychologicznych, a to dla tego, że Rozbiór uznania, że spostrzeżenia nad naszém Ja, są późnym wieńcem rozwinięcia psychologicznego. —

Uznanie tworzy się stopniowo, to jest, przebiega ciągiem przez wszystkie szczeble, nie mijając żadnego. A że się *tworzy*, o tém wiemy ztąd, że się zczasem doskonali i wzmacnia. Człowiek nie mający rozwiniętych władz, czyli mówiąc po prostu: nierozgarnięty, nie tylko pod względem umysłowym ale i pod względem moralnym nie uznaje siebie dokładnie: namiętności miotają nim jak chcą, wpływy zewnętrzne ciskają go z jednéj strony w drugą, on jest i staje się coraz bardziéj dziwacznym, drażliwym, nareszcie złym; ale nie uznaje się takim. Powiedz mu, że to jest złe, że w tym razie postąpił sobie niesprawiedliwie, niegodnie; odpowie, że prawda; uczuje się faktycznie (na ten jeden raz) złym; ale nie uzna ogółu w swoim charakterze, nie uzna natury swojego Ja, i

dla tego nie potrafi tym wielkim orężem (uznaniem) wydać walki swojemu charakterowi. Człowiek rozwinięty psychologicznie, jakkolwiek czuje popęd do złego, do gniewu, do zemsty, jednak, właśnie dla tego że czuje, odpiéra od siebie to wszystko, co jest dla jego ducha objektywném i swojem Ja trzyma się zawsze wyżéj nad formy swojego bytu indywidualnego —jakiemi są: ciało, namiętności i t. d. uznanie wzmacnia się przez użycie i wprawę psychologiczną, przez zastanawianie się nad sobą, nad duchem—tak w sobie jak w innych, i nad tém wszystkiém, co go wyraża. Ale nie mniéj ważną w sprawie udoskonalenia i rozwinięcia samowiedzy jest praktyka zmysłowa, czyli spostrzeganie, a potém i samo poznanie przedmiotów zewnętrznych. Patrząc się na jakąkolwiek rzecz, przed nami leżącą, poczuwamy zaraz siebie, bo duch nasz, jak strona, potrzebuje trącenia z zewnątrz, aby wydać dzwięk. Gdy struna za trąceniem oderwie się, wtedy ręka czyli pobudka zrwnętrzna już nie należy do dzwięku, bo struna już sama sobie zostawiona, utwierdza się w swoim tonie i wydaje myśl muzykalną — podobnie rzecz się ma z duszą: Gdy ja patrzę na jakie przedmioty, ja sam siebie uznaję w nich, albo raczéj przez nie; bo oddzielając się od nich, jako od przedmiotu, od materijału, przechodzą w siebie, w pewien moment - do którego mię one usposobiły. Słowem, nie ich, lecz *siebie* poczuwam i pojmuję że nie *jestem* żadnym z tych przedmiotów. I oto jest jeszcze jedno stanowisko, z którego nasze Ja można nazwać *ograniczeniem* bytu zewnętrznego czyli upadkiem objektywności.

Z przytoczonych dotąd uwag najmocniéj okazuje się iż główném ogniskiem naszego istnienia i osią na któréj się obracają wszelkie formy i zjawiska życia jest nasze Ja, osadzone nie w organizmie, nie w ciele, nie w zmysłach, nie w samych nawet siłach żywotnych, ale mające siedlisko swoje w czystéj przedmiotowości, stanowiące niejako przybytek Idei człowieka w jéj najwyższém stanowisku, że wreszcie to Ja ma swoję konkretną osobistość, do któréj nic już objektywnego nie wchodzi—jakkolwiek (cała objektywność) cały byt nasz zewnętrzny i moralny ciąży do

tego środka duszy. Pomimo to nie jest ono żadnym bytem, bo właśnie w niem kończy się byt wszelki, to jest nie można określić żadną cechą objektywności, ani go sobie przedstawić pod postacią jakiegoś przedmiotu, ani wskazać takiego typu rzeczowego, na który by się nasze Ja dało rozłożyć. Jedynym jego piérwiastkiem—materyałem—mogą być tylko pojęcia; a jak na zapytanie: z czego się składa (z jakich elementów) ziemia?, odpowiadamy że z tego lub z tego; w podobnym tonie możemy odpowiedzieć; że nasze ja składa się z pojęć ciągle po sobie następujących i organicznie jedno z drugiego wywiązujących się.

c) CZAS JEST TRZECIÉM POJĘCIEM PIÉRWOTNÉM.

Mówiliśmy już wyżéj, że wszystkie oddzielne momenta i zmiany naszej indywidualności muszą mieć swoje ogólne tło, czyli punkt nieruchomy, z którego się rozwijają — tem tłem jest nieosobistość, czyli ukryta w nas wewnętrzna strona ducha (§ 10, II). Formą, odpowiadającą w pojęciu naszém téj nieosobistości jest *czas*, czyli trzecie pojęcie piérwotne. Aby uczuć całą ważność pojęcia czasu, dosyć pomyślić, że ono w praktycznéj nawet filozofii człowieka gra piérwszą rolę. Nie uczynisz kroku, nie pomyślisz o najmniejszéj czynności, nie wyrzekniesz prawie słowa, nie wspominając sobie zarazem, że we dnie i w nocy, jak zatajony dostrzegacz postępuje za tobą wszędzie i nie odstępnie ten czarnobóg, że dłoń jego żelazna liczy i piętnuje każdą godzinę, chwilę, nie darując milionowej cząstki na jednem oka mgnieniu; że na każdym czynie, na każdym pomyśle ludzkim kładzie grobowe godło; a cofnąć go nie może nic, nawet sama ta siła, co go od początku wieków popycha. Wszystko wyobraźnia ludzka przypuścić może, piérwszą i ostatnią chwilę życia roślin, zwierząt, ludzi i ludów, wzrost i upadek świata, a w nim powstanie i zgon wszystkich żywiołów; ale nie zdoła sobie utworzyć jednego punktu takiego, aby zostawić czas w zawieszeniu. On równie myśl

ludzką jak i uczucie morduje, bo równie filozoficzna jak i poezyjna jego strona jest ciemną i zastraszającą. Uosobione u wszystkich ludów, a nawet przeniesione w krój ściśléj indywidualności (Kronos Grecki) to pojęcie, weszło w system ideów rządzących światem; i wpatrzmy się tylko głębiéj w wyobrażenia Ludu, a dostrzeżemy w nich wyraźną apoteozę czasu. Nie jest-że — w rozumieniu Ludu — konkretną potęgą, nie jest-że bożyszczem ten czas, który „wszystko tworzy i niszczy, wzmacnia i zagładza“? W wyobrażeniach więc praktycznych czas jest nie tylko formą konkretną ale treścią, istotą rzeczową, ledwie że nie rzeczą; bo jakkolwiek (podług pospolitego rozumienia) nie stanowi on osoby indywidualnéj, jakkolwiek nieprzyznają mu wyrażnego istnienia, atoli przyznają mu już pewien indywidualny zakres działania, skoro go uważają za współczynnika, za działacza wzrostu i upadku istot. Niektórzy z filozofow przeciwnie, występując przeciw praktycznym wyobrażeniom ogółu z drugą ostatecznością, wynieśli to pojęcie wyżéj dogodności idealnéj. Kant nazywa czas „formą naszych spostrzeżeń“ formą „poprzedzającą wszelkie doświadczenie (a priori), a sam czas“ warunkiem bez którego niemoglibyśmy pojąć żadnego zjawiska. Ale to wyrażenie się przy całęj trafności powierzchownéj, jest jednostronném, dla tego że wyzuwa czas zupełnie z objektywności, czyniąc go urojoną abstrakcyą naszego ducha.

Odważamy się rzucić kilka w tym przedmiocie pomysłów: Co my nazywamy pospolicie Czasem? „Dzisiaj“ nazywamy czasem względem „Wczoraj“ lub względem „Jutra“; teraźniejszość nazywamy czasem, względem przeszłości—gdy mówimy: „czas zbierać owoce“ to znaczy stosunek drzewa, które widzimy, do ogólnego stanu natury:—gdy mówimy, godzina późna, wczesna, i t. d. oznaczamy przez to stosunek jednego stanu rzeczy do drugiego. Wszystkie więc te wyrażenia (dziś, jutro, dawno) oznaczają zewnętrzny stosunek pomiędzy przedmiotami, a zatém czysto-objektywny, i przytem stosunek *czasowy*, t. j. następowanie po sobie zjawisk; ale ten stosunek, zauważany między zjawiskami, nie sta-

nowiąc nic sam przez się, nie doprowadziłby nigdy do téj wielkiéj rozległéj idei (Czasu) która to upokarza ducha i nęka myśli ludzkie. Od suchego porównywania zdarzeń świata, od stawiania jednego czynu za drugim lub przed drugim, nigdyby umysł ludzki nie doszedł do utworzenia sobie téj Idei.—Nawet nie byłoby form takich, jak n. p. „przedtém, pierwéj, późniéj." Bo, co by to nas obchodzić miało że takie zdarzenie poprzedziło lub nastąpiło po innném? na oślep chwytalibyśmy zjawiska w losie bez względu na doby poprzednie, pojmując je w nich samych, objektywnie chwytalibyśmy pełną i ciągle napływającą teraźniejszość. Okazuje się więc iż przytoczone tu wyrażenia czasu, stanowią dopiéro cząstkę ułamaną od całego pojęcia, którego źródła szukać należy gdzieindziéj, nie w świecie przedsobnym, ale w samym duchu, w podmiotowości. Jakoż: zastanówmy się raz jeszcze nad tém: jakie drogi przechodzi duch nasz w tworzeniu jakichkolwiek pojęć objektywnych (pochodnych z zewnątrz). Gdy zewnątrz nas odbywa się jakiekolwiek zjawisko, to zjawisko uderza jakąkolwiek stronę naszéj indywidualności, czy to oko, czy ucho, czy wreszcie inny jaki zmysł, i tym sposobem wprawia nas w pewien psychologiczny moment, czyli w pewien stan duszy, *usposabia* nas tak lub owak, i ten stan psychologiczny jest zarazem uznaniem. Gdy muzyka zabrzmi, gdy uchem wciśnie się do duszy, zachwyca mię i to zachwycenie jest właśnie mojem uznaniem się *). Toż samo rozumieć się ma nietylko o czuciu (zachwyceniu), o wrażeniach zmysłowych (o widzeniu, usłyszeniu czegoś), lecz i pojęciu właściwem: gdy ja myślę o drzewie, o słońcu i t. d. to się znaczy, że te przedmioty czyli raczéj pojęcia o nich, przerabiają się we mnie na moment ducha, tracą swoję objektywność, i niejako przechodzą w materyał mojego Ja; i jakkolwiek utworzyłem sobie pojęcie o drzewie, o słońcu, to pojęcie jest obliczem (fazą) mojego Ja, i jest uznaniem samém. Gdyby teraz zapytał mię kto:

---

*) § 10 w Rozdziale II.

jak ty się w téj chwili czujesz?— odpowiedziałbym, że się czuję w stanie pojmującym; lub „gdzie jest teraz twoje Ja, gdzie centrum twojéj istności, na jakim punkcie zawisło twoje uznanie?“ odpowiedziałbym: „mnie subjektywnie (mojéj właściwéj osoby) teraz nié ma, przestałem być we mnie samym, jestem w tém pojęciu. Tym sposobem, przypuszczając, że za każdem pojęciem ginie nasza subjektywność; że nasza subjektywność, że uznanie zlewa się w jedno z usposobieniem duszy, czyli z momentem (z wrażeniem zmysłowem, z uczuciem), a pasmo momentów nie przerywa się w żadnym punkcie (§ 10, II), więc nasze Ja przestało by na zawsze być tém, czem jest rzeczywiście — przestałoby być konkretném (osobném od swoich momentów i zostałoby tylko martwą objektywnością myśli, pojęć i uczuć! to znaczy, że człowiek myślałby, czuł i pojmował nie przez siebie, lecz przez siłę, którą on sam nie jest, któréj jest tylko zewnętrznością, formą, objawem. Musi więc być pewne nieruchome stanowisko, w którém ustawione są wszelkie momenta pojmowania, i z którego całkowicie wyjść nie mogą, tem stanowiskiem jest Czas, czyli *jedność wszystkich momentów pojmowania.* Zastanówmyż się teraz nad tém określeniem: Kant powiada że czas jest warunkiem i konieczną formą naszych pojęć, lecz nie jest pojęciem. Więc Kant nie określa czasu, nie powiada, *co* jest czas—to mu nawet zarzuca Hegel i słusznie *). Zdaje się nawet że on nie przyznaje czasowi żadnego typu, gdy go uważa za czystą subjektywność. Tu zaś mamy rzecz rozumieć zupełnie przeciwnie; czas ma swój typ—chociaż nié ma w sobie bytowego — bo jest całością wszystkich pojedynczych aktów pojmowania, które przecież mają swój typ niezaprzeczony. Mówimy „aktów“ pojmowania — czyli jak wyżéj powiedzieliśmy: momentów—nie zaś samych pojęć, i to właśnie najdobitniéj odróżnia czas od przestrzeni. Przestrzeń tyczy się samych przedmiotów, które pojmujemy, czyli materyałów myśli; czas należy do

---

*) Historija Filozofii Część III.

samėj akcyi pojmowania; przestrzeń jest tłem i jednością wszystkich *obiektywnych* zmian w myśleniu (w samych przedmiotach, zajmujących myśl naszą); czas, jednością i całością wszystkich zmian naszego Ja, sprowadzonych przez zmianę dekoracyj zewnętrznych. Oto jest, podług naszego mniemania, idealna strona czasu; należy on do pojęć piérwotnych, do tych to piérwowzorów (prototypów) ducha, które nigdzie, na żadnym punkcie w doświadczeniu nie mogąc być danemi, gnieżdżą się w nim Samym (w duchu), w jego wewnętrznéj stronie, czyli jak my powiadamy, w nieosobistości. Atoli nie można tu mylić się i sądzić, aby czas sam przez się był toż samo co nieosobistość; on jest tylko jéj promieniem, którym ona równie jak innemi życia sferami obraca i kieruje z niewidomego środka.

Czas, jako pojęcie pierwotne, odróżniać zawsze należy od czasu, w znaczeniu *praktyczném*, czyli od przyjętéj powszechnie zasady do wymiaru i porównywania zjawisk między sobą. Takie pojęcie (przeciągu czasu, godziny, chwili, i t. d.) jest już pochodném a zatém względném, bo nie należy do wewnętrznéj strony ducha, lecz wyrabia się w zewnętrznych formach naszéj indywidualności. Jego pochodzenie jest takie: Gdy ja postrzegam jakie zjawisko, n. p. łódkę płynącą, to zjawisko uderza mię (moję subjektywność) usposabia mię do pewnego pojęcia (zaczynam myślić o łodzi tak lub tak), czyli jeszcze inaczéj mówiąc: wprowadza moje Ja w pewien (objektywny) element uznania się—w pewien moment pojmowania, który przetrwać może mniéj lub więcéj, dopóki nie zostanie wypartym przez inny element—przez drugie zjawisko—w takim razie z wyrobionego piérwéj momentu oddzielić się musi jedna część, a jaka? objektywna t. j. przedmiot (łódka) który stanowił *element* pojęcia, a część subjektywna, t. j. sama akcya pojmowania, czyli usposobienie ducha (sprowadzone przez piérwszą) przechodzi w nowy element—wyzwolone z piérwszego. I w tym właśnie ostatnim warunku — w wyzwalaniu się, w przejsciu z jednego elementu w drugi, co raz inny—tworzy się pojęcie przeszłości, czyli trwanie, godziny, roku i t. d. Wszel-

kie więc wyrażenie: „dawno, piérwéj, kiedyś, późniéj, świeżo" brzmią w tonie naszego Ja, i wyrażają oddzielenie się piérwiastku objektywnego z naszych pojęć. Rzecz naturalna, że im większa liczba nowych elementów (spostrzeżeń, lub wrażeń) oddzieli nasze Ja od piérwszego (łódki) tém wyższy objawia się stopień różnicy, tém mocniéjsze uczucie czasu. Uczucie czasu (przeszłości) rozwija się w postępie odwrotnym do pojęć: im mocniéj i bezpośredniéj, tém słabiéj czuje się formę czasu, tak iż pojęcie albo wrażenia bezpośrednie (gdy oto teraz widzę jaki przedmiot, lub go pojmuję) zakrywa ją zupełnie;—tu nie myślimy o czasie, dla przyczyny wyżéj wskazanéj. Uznaniu przeszłości towarzyszy zawsze jakaś tęsknota, dla tego że wracając do tych samych elementów, sam umysł nie tyle jest w działaniu, nie tyle się wytęża, co przy nowym; a przez to otwiera się pole do działania wyobrażni i uczucia.

§ 8. O wiecznėm trwaniu duszy w przyszłości.

Wiedza piérwotna, co jéj przybytkiem jest wnętrze ducha, czyli nieosobista strona w człowieku, co z resztą objawia mu się nieraz, jak we śnie obraz piękniejszy nad obrazy powszednie, wiedza piérwotna jest kresem doskonałości idealnéj, ku któremu posuwają się i zmierzają myśli ludzkie przez atmosferę nieskończoności, i jeżeli gdzie, to najpewniéj na téj drodze przejść można do wniosku, iż postępom ducha ludzkiego nie będzie końca. Albowiem ponieważ myśli są objawieniem ducha, a tłem tych wszystkich objawień jest nieosobistość (ukryta w człowieku), więc myśl ludzka dopóty nie będzie doskonałą, dopóty się nie wykończy w pełnię, dopóki się sama ta nieosobistość nie wytoczy z saméj siebie—albo inaczéj (ponieważ formą nieosobistości (w ludziach) jest indywidualne życie, t. j. pasmo następujących po sobie momentów psychologicznych), dopóki indywidualne życie nasze nie zrówna się z tłem swojem, z nieosobistością. Przekonaliśmy się wyżéj, iż każda z wielkich idei, czy każde pojęcie

piérwotne przejść musiało przez rozmaite wieki objawienia swego: tak pojęcie o Bogu ukazało się na ziemi naprzód w formach grubéj zmysłowości, późniéj oczyszczając się coraz bardziéj i coraz daléj wychodząc z żywiołów antropomorficznych, zajaśniało nakoniec w postaci tak pełnéj majestatu i świętości, jak widzieć może każdy, kto choć cokolwiek pojmuje obecne jego stanowisko.

Główną cechą i godłem pojęć piérwotnych jest ich *niepojętość*, a ta, jak powiedziałem, nie jest dla rozumu ludzkiego ujemnością, ale stanowiskiem dodatniem i najwyższém. Myśl ludzka dopóty nie będzie doskonałą, dopóki się całkiem nie wyzwoli z indywidualności; t. j. z tych faktycznych krojów, w jakich się musi objawiać dla *człowieka;* dopóki ogień ducha nie wytrawi z niéj wszystkich momentów życia indywidualnego; dopóki wyraz, malujący pojęcie piérwotne nie przestanie być allegoryą, przeniesioną z pojęć zmysłowych, aby mieć swój własny pierwiastek ducha. A jest-że to podobném w życiu indywidualném? Pokaż mi, nie mówię rząd pojęć, ale jedno pojęcie, jedno pół-myśli, którą byś umiał schwycić w stanie samorodnym, jaką jest, jaką się rodzi w swojéj niebiańskiéj ojczyznie? Przytocz mi choć jeden wyraz, którego piérwsze znaczenie byłoby czysto idealném, pokaż wreszcie jakąkolwiek formę, którąby podnóżem swojem nie dotykała ziemi, zmysłowości. Najwyższe ze wszystkich pojęć: Bóg, w każdym ze znanych nam języków ma za źródło swoje pierwiastek znaczenia materyalnego; *duch*, oznacza tchnienie (czynność organiczną dech, animus, anemos-wiatr), idea oznacza *widzenie*, w tylekroć użytém przez nas słowie *pojęcie*, przebija się wyobrażenie: *jąć*, *pojąć* (zmysłowie) i t. d. Więc człowiek nie może odlepić od form indywidualnych (ludzkich)? nie może raz odetchnąć tém wielkiem, nieskończoném życiem ducha? Główną cechą pojęć piérwotnych jest, jak mówiłem, niepojętość. Mieć przed sobą jaką myśl głęboką, niezgruntowaną jak odment, widzieć ją rozprysniętą w nieskończone figury, które mnożąc się ciągle, drobnieją w oddaleniu, nikną i tylko odgadywać się każą, mieć tyle światów przed sobą, co za szczytna poezya! tu pro-

mienie duszy mają się gdzie rozrzucić, tu jéj chciwe oko może się kąpać w cudnych widokach, jak w oceanie, tu się można pokochać w myśli, wystarczyć sobie na czas wszystek. Co za poezya, ale zarazem, co za męczarnia! Jeszczeby znośną była duchowna dola człowieka, gdyby wielkie myśli i wielkie zapytania, celów ludzkości i ostatniego przeznaczenia wszech rzeczy dotyczące, nastręczały mu się nie znagła, stopniowo, gdyby się wysnuwały po sobie jedna drugiéj ustępując. Wówczas człowiek czułby się wprawdzie co chwila bez ustanku myślącym i zajętym, nie czułby w sobie ani na chwilę próżni bez momentów, wszakże nigdy by się nie wychylał po za indywidualność swoję, to jest, za pojedynczy moment swojej myśli. Ale tu jak wiadomo, człowiek nie zadawalnia się życiem cząstkow (życiem momentów), on od razu rzuca się w całość, rzuca się na tak wielkie zapytania, których swoją indywidualnością, czyli swoim pojedynczym momentem ogarnąć nie może: on chciałby nietylko widzieć siebie i znać w momentach (czucia, myślenia, woli), lecz zaglądnąć w tajniki samego siebie, w to wielkie universum duszy, która jest oknem do odchłani wszechświatów. Tu w takiém uniesieniu, nieraz zawoła człowiek: o gdyby, gdyby można było, wybić dno tego uniwersum, a zajrzyć, co się dzieje pod niem, zobaczyć tamtę drugą stronę bytu, zobaczyć bodaj raz ów świat fantazyjny, w którym się toczą miliony milionów sfer nowych, nowych pojęć, nowych i tu nieznanych form myśli. Takie gorące pragnienie wiedzy najwyższéj, taka żądza zerwania zasłony ze wszystkiego, dowodzi, iż życie indywidualne człowieka, to jest życie ujęte w formy i momenta, nie jest dobą jego ostatnią, lecz dopiéro przygotowawczą. Bo dajmy na to, że życie rozwiniętem zostało na milion momentów w czasie, i to nawet wysokich, że człowiek do żadnéj chwili bytu swego na ziemi, do każdego niemal mgnienia umiał przyczepić pewną myśl; że z łańcucha tych myśli osnował wielką budowę filozoficzną, że wzniosł uczelnię, że podniósł wiek na ramionach swoich, nadał kierunek całym społeczeństwom; zawsze to życie nawet jemu samemu zdawać się będzie czemś niedokończoném. Bo człowiek

we wszelkim żywiole, a tém bardziéj w pojmowaniu do ostatniéj godziny zbiera, zbiera wstępy i rzuty do jakiejś wielkiéj myśli, do jakiéjś idealnéj całości; nic więcéj, można powiedzieć, tylko wikła tony, zachodząc coraz głębiéj w tajemniczość, w dyssonans i odchodzi z ziemi nie rozegrawszy akkordu! Nie raz nad samym grobem rzucają mu się w myśl takie zapytania, których nié ma już czasu rozwiązać. Trzeba więc innego stanowiska psychologicznego, na którem duch mógłby się pojednać z samym sobą, odpowiedzieć sobie na to, o co siebie zapytywał, przez całe życie—potrzeba takiego stanowiska, na którem by się nasza indywidualność (życie ujęte w formy i momenta) skończyła, i kończąc się przekazała nas wewnętrznéj stronie ducha naszego —jedném słowem: potrzeba przejścia w świat inny, od którego ułomklem jest nasz czasowy, teraźniejszy byt (indywidualny), przeniesienia się po za wszelkie formy osobistości i po za jéj momenta. Co mi z tego, że ja myślę, czuję, działam, dziś, jutro, raz, drugi, setny i milionowy; to są dopiero błahe momenta mojéj wielkości, ale nie wielkość, sama. Co mi ztąd, że pojmuję świat i siebie samego w zjawiskach zmianach, ruchu i działaniu, kiedy nie mogę dojrzyć dwóch ostatnich biegunów tego ruchu i działania; to są dopiéro momenta mojego pojęcia, ale nie samo pojęcie. Ludzie potworzyli sobie mnóstwo postaci filozoficznych: formę miejsca, czasu, przyczyny, i włożyli na nie, jak na fundament całą budowę istniejących i mających jeszcze rozwinąć się pojęć. Ale wpatrzywszy się głęboko w te formy (czasu, przyczyny i t. d.), uczuje każdy, że one tak są dalekiemi od zaspokojenia ducha, jak niebo od ziemi. To wszystko, co wie lub 'umie, co wiedzieć może człowiek pojedynczy, sama nawet zbiorowa mądrość rodzaju ludzkiego, niczem jest w porównaniu do tego, co człowiek umieć pragnie. Jeżeli to pragnienie wiedzy powszechnéj i najwyższéj nie jest chorobą duszy, jeżeli nie jest igrzyskiem złośliwém sił materijalnych, któreby wtenczas wyobrażać sobie należało jak uosobiony piérwiastek złego, jak jednę z potęg piekielnych (furyj) drażniących duszę ludzką przez całe życie, jeżeli tak nie jest — bo wtenczas człowiek z punktu

swojéj indywidualności, przez którą czuje siebie i uznaje pragnącym, miałby prawo wylać gorzką ironię na swoje przeznaczenie—jeżeli powtarzam, tak nie jest, uzbroić się należy w przekonanie, iż ta wiedza powszechna musi być dopiętą. A jak, gdzie, pod jakiemi warunkami bytu i w jakich kształtach? nie wiadomo, niech to każdy wyobrazi sobie jak może lub umie, niech w duszy sobie dopowie; ale za główny wypadek nie możemy tu otrzymać mniejszego wniosku, jak wniosek: *o wieczném trwaniu duszy*. Po wyrobieniu się ze wszystkich form indywidualnych, człowiek poniesie z sobą w nieskończoność te wszystkie zapytania, które go nie pokoiły na ziemi i stanie przed tronem przyszłego życia po ich rozwiązaniu. —

Rękojmią wiecznego trwania duszy jest byt jéj ziemsko-indywidualny; tam uzupełni się i dokona to, co w życiu indywidualném było pod figurą. Rzeczywiście, już tutaj na ziemi od duszy człowieka biją promienie nieśmiertelności, już tu myśli same mają w sobie cóś wiecznego, nadzmysłowo-niepojętego, już wyobraźnia otwiera nam wrota do wyższych sfer idealnych, już w snach poezyi, stanowiącéj kwiat i koronę życia, zasłyszyć można harmonię pojęć nie należących do świata. O gdybyś kiedykolwiek zaniesiony muzyką w kraj eteryczny, w ziemię płynącą urokiem, mógł porywając pędzel odmalować tamten świat wielki, gdybyś mógł na tło mowy ludzkiéj schwycić czarodziejskie obrazy co się roją przed oczyma twemi, gdy słyszysz lub czytasz cóś wzniosłego, gdy widzisz jaki nadzwyczajny pomysł wcielony w sztukę, lub spoczywający w olbrzymich pięknościach natury, miałbyś już wizerunek nieśmiertelności. I wpatrz się tylko mocno i długo w przestrzenie ducha, ale tak długo, jak może wystarczyć oko zmysłu wewnętrznego,... takiem będzie twe życie wieczne.

§ 9. O indywidualném trwaniu duszy w przyszłości.

Wypada nam jeszcze z jednego punktu przyjrzyć się pojęciu o wieczném trwaniu duszy; wszystkie bowiem jego strony mają wielką wagę i stanowią prawie samo serce w filozofii ludów.

Pojęcie to jest jak wielki okręt na morzu życia postawiony, on dźwiga na sobie ładownie wiar, nadziei i najpiękniejszych wyobraźni, na nim ubezpieczone są wszystkie duchowe skarby społeczeństwa, ale niech w tém pojęciu wyłamie się jedna mała szczelina, okręt zatonie..... Odbierzcie człowiekowi wszystko, co go przywiązuje do ziemi, odbierzcie mu zdrowie, majątek, dobrą sławę, dzieci i strzechę rodzinną, w któréj je wychował, zasłaniał od zimna, głodu i dzikiego zwierza, odbierzcie żebrakowi żółwią skorupę, w którą dobroczynna ręka rzuciła kilka groszy... ale nie ważcie się odbiérać mu nadziei, że on, bezimiennie skonawszy gdzieś na stepie odludnym, żyć będzie wiecznie, że z kamiennéj pościeli, na któréj umarł, że z więzów ciała, oszpeconego nędzą i chorobami, wyzwolony duch jego uleci sobie swobodnie w sfery nieskończoności, że się ukryje na zawsze przed pogardliwém spojrzeniem ludzi, które w jego osobie tak długo obrażało nieśmiertelną godność człowieka; nie odbierajcie mu téj nadziei, to jego skarb... on, gdy się rodził na świat, przyniosł ją z sobą na piersiach, jak obrazek matki-nieba którą utracił w dzień urodzenia; on chowa ten obrazek, tuli go do łona, ogrzewa go w rozerwanych łatach! A gdybyście mu wydarli to, nad co już nic więcéj posiadać nie może, on by nawet umrzeć nie mógł z roskoszą, bo by umarł ze słowami Byrona:

. . . . . . odejść, kędy tyle gości
Rusza przedemną, kędy reszta ruszy,
Przepadać w nicość, jak piérwéj z nicości
Wszedłem do życia, żyłem dla katuszy!
. . . .
Zlicz dni szczęśliwe a wyznasz, człowieku,
Czemkolwiek byłeś, że lepiéj być niczém!

Zapewne, zapewne, byłoby to okrucieństwem! Lecz nie dla tego tylko powinniśmy wzmacniać i rozwidniać w sobie pojęcia o wieczném trwaniu duszy, że na niém obraca się wielkie koło

szczęśliwości, że jest węgielnym kamieniem dobra na ziemi; nie dla tego; bo tym sposobem niewiadomość byłaby podstawą naszego szczęścia — i tylko niewiadomość; a cnota, godność moralna i najwyższe pobudki do jéj osiągnienia, przeszłyby w jakiś martwy i smutny timor immortalitatis. Nie dla tego więc, ale dla tego że to pojęcie jest istotne, że jest promieniem saméj duszy odbitem od światła bezwzględnéj prawdy. Szczegółem dotyczącym najważniejszéj strony pojęcia o nieśmiertelności, jest zapytanie: o ile przypuścić można pojęcie trwania *indywidualnego?* czyli: na jakich zasadach polega pojęcie o osobistém trwaniu duszy? Jeżeli przez indywidualność w ogóle rozumiemy nieustanny ciąg następujących po sobie momentów rozmaitych, więc to zapytanie możnaby sobie jeszcze w takim kroju przedstawić: czy dusza trwając po ziemskim bycie, będzie daléj prowadziła swoje momenta, czy też zejdzie całkowicie z drogi psychologicznéj i zapadnie w bezdenne universum, to jest w łono wszechświata? Przypuszczając ostatnie — jeżeli dusza ma przejść w jakąś powszechną całość, tracąc na zawsze wiedzę saméj siebie — stan człowieka okaże się okropnym! już nié ma dlań żadnego punktu, na którymby łódka myśli spocząć mogła, już życie człowieka nie jest życiem dla duszy, lecz grobem wieczności, a ciało i wszelkie formy bytu, ciężarem wciągającym za sobą duszę na dno téj wieczności. Wtenczas, jeżeli to jest prawdą, możesz złorzeczyć godzinie swego urodzenia, miotać obelgi na siebie samego, na byt cały, na naturę... Ale tak nie jest.

Przypuszczając bowiem że duch istnieje i rozwija się samodzielnie i niezawiśle od ciała, musimy tem samém przypuścić, że ma swoję samodzielność, swój byt konkretny, czyli po prostu mówiąc, że jest osobno przez się, że nie stanowi może *drugiéj* połowy ale *stronę* całości człowieka. Jakikolwiek jest typ tego ducha, jednak skoro ma swój byt, nigdy się skończyć nie może, inaczéj wypadało przypuścić rzecz przeciwną wszelkim zasadom prawdy: musielibyśmy przypuścić że *typ* zaginąć może. Więc jakiekolwiek będą formy ducha w przyszłości, — bo widzimy że i

tu w życiu formy jego indywidualne (rozmaite stany psychologiczne) zmieniają się, zawsze jednak tło zostać musi niezmiennêm. Tłem wszystkich stanów i zmian psychologicznych jest duch, więc duch jest niezmiennym. Może to jest potrzebą natury, aby duch przebywał niższe stopnie bytności, oblekając się w ciało; ale ta bytność (ziemska) jak nie jest właściwym jego stanem, tak nie może być granicą i zakończeniem. Jeżeli duch wychodzi z ciała, wychodzi zarazem i z drogi momentów i wraca w swój własny typ, ale nie może nigdy utracić swéj podmiotowości, to jest nie może się całkowicie przelać w typ inny, nie zachowując uznania samego siebie. Jeżeli ja dziś, wczoraj i przed dziesięcią laty uznawałem się, czułem się w pewnym stanie, czy w momentach (tak myślałem, tak czułem, taką miałem wolę), ten wątek uznania nigdy rozwiązanym ani przerwanym być nie może, więc czuć się będę i uznawać wiecznie, choć może nie w takich momentach, jak teraz. Jak tu na ziemi, w naszém istnieniu zmysłowo-psychologiczném, żadnéj nié ma przerwy pomiędzy momentami, żadnéj próżni bez pewnego stanu duszy, chociaż są przejścia i zmiany, również w wielkiem przejściu do tak zwanéj wieczności, żadnéj przerwy, a tém bardziéj żadnéj próżni być nie może. Główny typ ducha stanowi *uznanie*, to jest czucie siebie w pewnych (co raz to innych) stanach, a że duch nié ma końca, więc człowiek (uznający się i czujący raz) nigdy z typu uznania, czyli czucia siebie, wyjść nie może, owszem będzie się uznawał na zawsze. Idzie tylko o to, jaki związek mieć może to, w wieczności zacząć się mające, uznanie, czyli uznanie przyszłego życia, z teraźniejszém. Bo jeżeliśmy ducha sprawiedliwie nazwali, tłem wszystkich psychologicznych zwrotów i momentów, więc on także musi zostać tłem przyszłego życia swego, a tém samém, mieć nieprzerwany i bezpośredni związek w życiu teraźniejszém, owszem być jego dalszym ciągiem, przedłużeniem w nieskończoność. Bez wątpienia w życiu naocznie się przekonywamy, iż chociaż duch nasz (podmiotowość nasza) zostaje ciągle, chociaż tożsamość (naszéj) osoby nie zmienia się, chociaż wiemy, że przed

kilkunastu laty moje *ja*, było toż samo *ja*, które teraz oto w téj chwili czuje się i uznaje, chociaż inni poznają we mnie (objektywnie) tożsamość osoby dawnéj z teraźniejszą, jednak my sami nie możemy powiedzieć, żeby to było *takie same ja*, w téj chwili, jak przed kilkunastu latami. Mimo to wszakże od piérwszych chwil dzieciństwa, do późnéj dojrzałości idzie nierozerwane pasmo tożsamości ducha z samym sobą, wszak nie było w mojem życiu takiéj chwili, w któréj bym ja cóś czuł, wiedział, uznawał, pragnął, po za kołem mojéj przedmiotowości; wszystko, co zaszło, wszystkie zmiany i momenta, które się z czasem, stopniowo poprowadziły na dzisiejsze stanowisko psychologiczne, tak różne od dawnego—wszystkie te zmiany odbywać się musiały *we mnie*, w elemencie ducha mojego. Im bliższe są i im świeższe zmiany duszy (n. p. im bliżéj jesteśmy jakiego wypadku, im bliżéj dotknęło nas jakie smutne lub wesołe wrażenie) tém uznanie jest mocniejsze, tém mocniéj i dobitniéj czujemy się być w pewnym momencie. Ale uznanie, czyli moment psychologiczny (stan duszy) w miarę oddalenia się od wrażenia, słabieje także i zaciera się. Stopniowanie w dobitności uznania jest następujące: Gdy ja doznaję jakiego wrażenia, n. p. gdy ponoszę stratę lubéj osoby, to wrażenie, czyli inaczéj: stan duszy sprowadzony przez to wrażenie, czyli inaczéj jeszcze: ten moment, jest zarazem uznaniem: ja *jestem* zasmucony i uznaję się takim (tu nie ma ani dwóch stanów duszy, ani dwóch stron, lecz jedno i drugie jest zlanem w tożsamość). Więc fakt uznania z faktem wrażenia, czyli stanu duszy, jest bezpośrednio jednèm i tém samém, jest tożsamością. Jeżeli ten stan (wrażenie) oddalać się zaczyna—po upływie n. p. kilku dni, miesięcy i lat—uznanie oddziela się od stanu duszy (od momentu czyli wrażenia; z bezpośredniego, jakiem było względem niego, staje się co raz bardziéj pośredniem, odleglejszem, objektywném, nareszcie może zaginąć całkiem. Czy pamiętasz tego młodzieńca, co za czasów mojego dzieciństwa bywał tak wesołym, tak się wszystkiém zachwycał, każdy czyn szlachetny, każda tkliwość rozrzewnić go musiała koniecznie? tym młodzień-

cem byłeś ty, ale tego nie pamiętasz, a jeżeli pamiętasz, to jak przez sen, to są dawne dzieje, obce dla ciebie objektywnie. Krótko mówiąc, nasze uznanie siebie tak się zmienia, tak się przeradza ciągłem przechodzeniem przez rozmaite elementa wiedzy, woli i czucia, że gdyby nie samo to uznanie przejść rozmaitych, gdyby nie przekonanie, że przez życie nasze idzie nieprzerwany w żadnym punkcie wątek zjawisk psychologicznych, i uczuciowych, stracilibyśmy zupełnie wiarę i pojęcie, że jest jakieś nasze *ja*, że istniejemy w osobie. Pomimo to przecież wiemy, że nasze ja, że czucie samego siebie, nie jest urojeniem, nie jest li tylko grą sił natury, ale rzeczywistą, istotną, konkretną stroną życia. Zmieniają się wprawdzie formy tego uznania, ale pod dnem milionowych zmian i momentów idzie ukryty prąd ducha, który dzwiga na sobie wszystkie te zmiany i momenta i na którego biegunach obraca się cała widownia psychologiczna naszego bytu.

Z przytoczonych dotąd myśli zawnioskować można, iż po wielkiéj — a może ostatniéj już! — zmianie człowieka, po przełamaniu się momentów teraźniejszego życia, gdy duch wyzwoli się zupełnie z form indywidualności (gdy przestanie być w czasie, w przestrzeni i w innych obliczach bytu), być może iż wtenczas także uznanie przeszłych stanów osłabi się, albo przynajmniej wyjdzie ze stosunków bezpośrednich względem dawnego życia, a zapewne rozpocznie się nowa era bytności, w któréj jednak panować będzie duch, uznający się wprawdzie w innych żywiołach, a może nawet w żadnym, ale uznający się zawsze. To uznanie się jego będzie wiecznèm i bezwarunkowèm, bo nie zależącem od żadnych form indywidualnych, nie potrzebującèm żadnego uzmysłowienia, żadnéj treści, żadnego wreszcie elementu. Jedynym elementem przyszłego życia może być i będzie tylko: prawda bezwzględna; jak słońce w błękitnym oceanie nieba, tak duch ten pływać będzie w atmosferze wiedzy najwyższéj, do któréj tu wzdychał, do któréj zaglądał przez szczeliny świata z tęsknotą, dla któréj cierpiał i umarł. Duch uznający się wiecznie, i oddychający elementami wiedzy najwyższéj, będzie to przytem *ten sam*

duch, co i w życiu teraźniejszém—wbrew panteizmowi. Przejście ducha indywidualnego w ducha powszechnego, czyli przelania się bytów pojedynczych w jeden byt wszechświetny, z utratą indywidualności, przypuścić-by można tylko w takim razie, gdyby duch indywidualny (mój, twój duch i t. d.) nie miał swojego własnego typu, to jest gdyby *nie był* konkretnie, osobno od form życia organicznego, gdyby był tylko wypadkową, albo punktem idealnym, mającym byt tylko tymczasowy, dopóki istnieją linije, które go tworzą. A jako po zdjęciu wszystkich linij z płaszczyzny, niknie zarazem idealny punkt ich przecięcia; tak samo (w razie powyższego przypuszczenia) po rozwinięciu się piérwiastków, indywidualność człowieka stanowiących (sił organicznych),—ta sama indywidualność rozwiązałaby się także i musiała utracić swój byt osobny (którego nawet, w podobném przypuszczeniu nie miałaby). Ale, że tak nie jest, że duch nasz ma rzeczywiście swój byt własny, oddzielny od form życia organicznego, czyli osobno konkretny; że człowiek, z jednéj strony, będąc zawieszonym w pełnią bytu powszechnego, istnieje zarazem i przez samego siebie *), czyli mówiąc wyraźniéj: jest istotą niewątpliwie-indywidualną, więc ta indywidualność zaginąć nie może, nie może też zaginąć i uznanie samego siebie, będące jakby tętnem istnienia i godłem stanu żywotnego. Przypuszczając że duch istniejący odrębnie od organizmu, że stoi na swoim **) elemencie (jakikolwiek on jest) zaraz zatem przypuścić należy bezpośrednio: wieczne trwanie tego elementu w indywidualność i wieczność uznania. Bo dajmy na to „że duch nasz, jakkolwiek nieskończony — miał swój faktyczny początek w czasie; to jest (wykładając rzecz w świetle prostego rozumienia): oto ja, ty, lub ktokolwiek inny z naszych rówienników, możemy powiedzieć, że uznanie nasze liczy się dopiero od lat dwudziestu lub trzydziestu, przed tym zaś cza-

---

*) Patrz § 6 R. III.

**) O czém § 6.

sem nie było go wcale, nie mieliśmy wiedzy o sobie, byliśmy, ale bez uznania." Ten widok możnaby zastosować do przyszłości i powiedzieć: „duch nasz również i po skończeniu życia przejdzie w stan *bez uznania*" Zapewne, odpowiadamy, uznanie nasz, jako fakt psychologiczny, to jest, jako pewien stan duszy (jako pewne oznaczone uczucie, pewien stan woli, pewien pomysł pojęcie o jakimś piérwszym przedmiocie) miało swój początek w czasie, ale nie idzie zatém, aby to miał być początek *ducha* albo pierwsza doba, za którą nie było go wcale. Być mogły inne formy, w których się duch ten (będąc zawsze osobno-konkretnym, czyli osobą) czuł i uznawał, mogły być zresztą inne jakie elementa; lecz przypuszczać wyraźnie zaczęcie się ducha, jego przejście z bezwzględnego nie-istnienia, nie podobna. Bo to by znaczyło, innemi słowy, przypuścić: że duch ludzki (indywidualny) na kształt zbłąkanéj planety oderwał się faktycznie (t. j. kiedyś w czasie) od swéj wielkiéj całości, od pełni wszech bytów. W ówczas ludy i społeczeństwa, byłyby podobne do lenników średniowiecznych, którzy wybili się z pod absolutnéj jedności i wyrobili na samodzielne mocarstwa. Duch więc indywidualny), nie mając ściśle-faktycznego początku, mając początek tylko od strony form indywidualnych, nié ma tém samém i końca, tylko może mieć koniec w formach indywidualności, to jest w pojedynczych od ciała, czucia, woli zależących momentach, gdy z bolem i ciężkiém wzdychaniem patrzymy, jak z oczu jego wygasa powoli ogień życia, jak z twarzy ucieka rumieniec, jak wreszcie wszystko co w nim grało wdziękami dobrocią, geniuszem, umyka i chowa się gdzieś do środka w otchłań niewidomą; o! wtenczas nie żal nam tych organicznych powabów ciała, ani téj krwi niknącéj z jego powierzchni, nie przeraża nas bladość, bo cóż przerażającego w kolorze, tak objektywnego jak każdy inny, nie gonimy za okiem, ale za ideą oka, za tą wielką ideą życia, która gwałtownie ustępuje z ciał, zamyka się na zawsze, kładąc na ustach, na twarzy na oczach, godło wiekuistego milczenia; myśl nasza goni za duchem, szuka go w bezdennych głębiach świata, który tamtym

światem nazywamy. On tam musi być, być indywidualnie, osobno; on, jak długie pasmo wody, wpadając do oceanu przyszłości, zachowa swoje piętno na wszystek czas, a wieczność będzie dla niego łożyskiem.

Więc przejście od życia teraźniejszego do przyszłego, jakkolwiek może mieć dla człowieka i stronę objektywną, to jest wynikającą z ogólnych potrzeb natury, zawsze jednak zmiany przywiązane do tego przejścia, nie mogą się odbywać po za jego indywidualnością.

§ 10. Wywody ostateczne.

Oto jest nasze zdanie o duchu, o jego pojęciach, które same przez się są kluczem do wyższych jeszcze pojęć o jego wielkości. Autor wyznaje z całą pokorą — i ta pokora jest chlubą najwyższą — wyznaje, że jego myśli tak są małe, tak wątłe w porównaniu z tą ogromną i promienistą ideą, jaką sobie on i każdy myślący utworzyć musi o duchu, że są prawie kłamaniem słów przeciw myśli. Niech sobie każdy dopełni je siłą własnéj fantazyi, niech *w duszy swojéj dośpiéwa....* Wracamy się do piérwszych pomysłów:

Wielkość i nicestwo są dwiema połowami człowieka, duch jest stroną wielkości, formy bytu indywidualnego, stroną słabości. Nieraz człowiek wpatrując się w to wieczne wahadło rzeczy ziemskich i nadziemskich, przestraszony upokarzającą wielkością świata, pomyśli sobie: co mi po moim rozumie, kiedy głos mój ze wszystkich sił, z wytężeniem wszystkich nerwów moralnych, umysłowych, w okręgu całości świata, nie znaczy tyle, co zawrót jednego pyłku w puszczach bezbrzeżnych, kiedy wielkość moja, cuda geniuszu, bujne poloty wyobraźni, wulkaniczne wstrząśnienia dusz młodych, słowem wysilenie całéj potęgi mojego bytu, jest to samo co wir wzburzonego płynu, który pieniąc się i nur-

tując na zakręcie, prędzéj czy późniéj rozpryśnie się w marne kropelki i zaschnie w nicość. Mówicie prawdę: a cóż dopiéro taki człowiek, dla którego dumanie stało się żywiołem ciągłym i trawiącym, który się zatruł niewiarą wstrętu ku wszelkiéj rzeczywistości; który przewracając księgi mądrości ludzkiéj, kopiąc w nich jak w gór pokładach, szuka złotych żył prawdy; a szuka na próżno.. cóż o nim powiedzieć? on, któremu dość jednego kroku, jednéj myśli, aby wydać wyrok zwątpienia o sobie, pod którym lada chwila, zapaść się może wątłe dno nadziei ludzkich; cóż o takich powiecie? Ale wstrzymajcie się jeszcze — bo najlepiéj rozważyć należy wtenczas, gdy się ma wymówić ostatni na ziemi wyraz... wyraz rozpaczy... Spojrzyjcie na świat przedsobny; czy jest on wielkim? zapewne jest ogromnym, bez końca. Ale spojrzyjcie w świat ducha; jakże on wielkim! jest większym od pierwszego, bo pojmując go nieskończonym, nad tą sferą nieskończoności unosi się jeszcze duch nasz swobodny jak arka Noego po wierzchu wód potopowych. Myśl człowieka, powtarzam, jest oknem przez które w duchu bije światło wieczności, i jest takie stanowisko, z którego (tu w życiu jeszcze) zasłyszyć można głos téj wieczności, z którego dojrzyć można zorze prawdy najwyższéj. A z tak wysoka, ogrom wszech światów, leżących u podnóża myśli wyda się niezmiernie małym. Z małego zakątka możecie go ogarnąć, z za kraty więzienia jednym tchem myśli możecie wciągnąć w siebie całą wszechnicę bytów widomych i niewidomych, bytow już danych, lub mających się jeszcze rozwinąć z łona obfitości nieskończonéj. A mamże co mówić o niedolach ziemskich; o! nawet ich wspominać nie warto, tak są błahemi. Chciejcie zatém uwierzyć w swoję wielkość, ona jest niewątpliwą; wszelkie marzenia duszy zbłąkanéj, stęsknionéj bytem ziemskim, wszelkie widzenia fantazyi, którą złośliwe pospólstwo materyalistów nazywa chorobą, wszelkie te widzenia muszą się kiedyś zejść, zapalić światłem rzeczywistości, uroczy świat pojęć musi kiedyś zejść na tło duszy i kto ma dość siły na odchylenie sobie zasłony, ten już tutaj, na wewnętrznéj stronie ducha dostrzegać może głów-

ne jego zarysy. Wierzcie w majestat prawdy bezwarunkowéj, nie tak jak niewolnicy, przywiązani do ziemi łańcuchem interesu, dla tego że wam jest dobrze z takiém pojęciem, że jemu przeciwne pojęcie mogło by podkopać teoryą naszéj pomyślności w społeczeństwie, lecz tak, jak ucześnicy jéj światła, jéj potęgi nieskończonéj—wy, których dusza płonie ogniem wiecznego żywota, wierzcie!

Feliks Jezierski.

DZIEŁA PLATONA.

Przekład F. KOZŁOWSKIEGO. Tom I, Warszawa 1845.

Tłumacz umieścił na czele dzieła odezwę do czytelnika *o przekładzie Platona*, gdzie się naprzód nad trudnością tegoż rozwodzi, potém gani Schleiermachera za wierność, *Cousin'a* za wolny przekład chwali. Nie zgodzilibyśmy się zaraz na wstępie z tłumaczem, bo kto czytał *Cousin'a*, ten zauważył w nim nieraz wadę ogólności, nieoznaczoności (du vague), co nie jest wcale zaletą dobrego przekładu. Ale to najmniéj pewno tłumaczeniu polskiemu zaszkodzi, jeżeli p. Kozłowski tłumaczyć będzie prost z oryginału a radzić się *Cousin'a* i Schleiermachera w razie potrzeby.

Że p. Kozłowski pragnie istotną uczynić czytelnikom polskim przysługę, najlepiéj to się pokazuje ze *wstępu* o dziełachi filozofii Platona, gdzie się obszernie rozwodzi nad dziełami (4—29),

filozofiją (29—50) a potém daje ogólny widok Filozofii Platona (50—55) i szczegółowo zastanawia się nad Dyalektyką i Fil. Ducha (str. 56—85), Filozofią Natury (str. 85—96), Filozofią praktyczną a mianowicie Moralnością, Polityką do str. 170 i nakoniec Estetyką. Połowa tomu poświęcona przysposobieniu czytelników do czytania dzieł Filozofa, któremu starożytność przydomek *boskiego* nadała.—Co do samych przekładów, mieści się w Tomie 1, który stanowi w pewnym względzie całość: 1. Apologija czyli obrona Sokratesa. 2. Kryton. 3. Fedon czyli o nieśmiertelności duszy. O wyborze czyli raczéj porządku dzieł Sokratesa i o stanowisku poglądu tłumacza mielibyśmy wiele do powiedzenia, ale zachowamy to na czas późniejszy, aby się prawdy nasze nie zdawały aforystycznémi, niepopartémi niczém. Tymczasem składamy tłumaczowi hołd wdzięczności za to, że się zabrał do tak wielkiego dzieła, przez co Literaturze polskiéj nieskończenie przysłużyć się może. Niespodziewamy się, aby powszechność czytająca nie wsparła usiłowań tłumacza. Dotąd pomimo wyrzekań księgarzy roschodziły się u nas i roschodzą dzieła mające wartość rzetelną pomimo wielkości ceny n. p. tłumaczenie Herdera, Historya Literatury Wiszniewskiego i t. p. Dziś kiedy największe geniusze Europy znalazły u nas tłumaczów n. p. Szekspir, Bajron, Szyller, Gete—znajdzie pewno spółczucie i *Plato.* Miło jest, nader miło patrzyć, że kiedy Francuzi i Niemcy tłumaczą klassyków greckich, rzymskich a nawet wschodnich, u nas pokazują się także usiłowania chwalebne na drodze postępu. Zaczynają krążyć powoli coraz inne wyobrażenia o *Starożytności* i *Wiekach średnich* a filozofija rozjaśnia coraz widoczniéj i dotykalniéj postępy rodu naszego w dziejach nowożytnych i coraz z głębszém zastanowieniem zapatrywać nam się każe na zdarzenia ze znaczeniem światowém n. p. reformacyę niemiecką i rewolucyą francuską—zdarzenia, co wywarły wpływ na życie i cały obszar naukowości, wyobrażeń religijnych, kościelnych (hierarchijnych) i t. p.

We względzie filozofii przekład Platona zasługuje na uwagę dla tego że w tym pisarzu dziwnie się harmonizuje *rozum i uczu-*

cie, do których różnicy sprowadzają dziś *Filozofiję* i *Religią*. Tłumić jeden z tych piérwiastków stronnością jest nie do darowania. Odrywać uczucie od wylania go nazewnątrz w czci Boga, uprzedmiotowanéj w piérwowzorze najwyższéj doskonałości, Mądrości, Potęgi Stworzenia, jest-to wyrzekać się życia i dziejów.

Ale dla czegóż Plato tak harmonijnie połączył *myśl* (rozum) i *uczucie?* Bo w nim się środkowała *mądrość* wieku i *uczucie* wieku i dla tego stał się z jednéj strony *syntezą*, pąkiem życia, z którego się rozwinął *Arystoteles z analizą*, co zwracała uwagę na skutki i straciła z uwagi *zasadę* (toż Hegel w naszych czasach); z drugiéj znowu strony synteza ta znalazła *doktrynerów*, co nie tylko nie dopuszczali analitycznego jéj rozwinięcia za pomocą rozumu, ale ją nadto ubóstwili i kłaniać się zaczęli bałwanom własnego utworu (Filozofiją aleksandryjska, Deus ex machina). Wiadomo, że Hegel zwracał szczególniejszą uwagę na tę dobę rozwoju, dla tego, że jéj przesadę, ostateczność uczucia chciał pokazać w postaci, zdolnéj zachwiać wiarę czytelnika w jedną jego władzę duchową — uczucie.

Nie zauważył tu jednak Mędrzec berliński, że to samo zrobił z uczuciem co *doktryna* mistycyzmu gorączkowego czyniła z rozumem. Tu Hegel stronny i dla tego tak nędznie obrobił historyą filozofii w wiekach średnich a mianowicie scholastyczną — tak nędznie, że historycy dla których filozofija nie była głównym przedmiotem zajęcia, lepiéj ten przedmiot znają i cenią (Raumer). Ten sam Hegel, który tak cudnie opracował najstarożytniejszą epokę Filozofii w Grecyi, nie pojął Wschodu *) i nie może stanowić powagi w sądzeniu o Platonie. Dla tego to p. Kozłowski trzymając się Hegla nie zawsze sprawiedliwie ceni Platona a nadewszystko miesza wątek myśli, którą tak trudno i bez tego schwycić w Platonie. On nie budo-

---

*) Porówn. str. 85 (T. I z r. 1842) *Prz. Naukowego*. rozbiór dziełka Tytusa Szczeniowskiego przez E. D. i więcéj szczegółowy przezemnie w r. 1842. Ob. także *Rzuty filozoficzne* pisane w r. 1842 i 1843.

wał systematu, ale kreślił obraz życia, co pokazuje i *dramatyczna* forma jego pisania. Plato stanowi przejście od tragików greckich do filozofii a zatém wraz z niemi powinien się znajdować w księgozbiorze każdego światłego, myślącego i czującego człowieka, obok Pisma Ś. Hebreów — jeżeli ten człowiek żyć, czuć i myślić pragnie życiem, uczuciem i myślą wieków. Tak obok Pisma Ś. Chrześcian stać powinien Szekspir i najznakomitsi filozofowie i myśliciele nowożytni, a przynajmniéj Kant i Hegel przy poetach, jak Bajron i nasz Adam przy pisarzach jak Szyller, Jean Paul i Goete.

Níe wiele dotąd u nas pisano o Platonie i dla tego ważne jest pisemko znakomitego Prof. Jeżowskiego *) wydane w Moskwie r. 1829(str. XII i 38)w języku polskim i artykuł p. Jezierskiego(Przegląd Naukowy I z r. 1842 str. 28—42), gdzie są uwagi—lubo nie tyle ważne, co wspomniane wyżéj dziełko wydane w Moskwie z powodu tłumaczenia Platona. Może będziemy mieli sposobność pomówić o Platonie obszerniéj, ale do tego trzeba naprzód rzucić wstępne uwagi o greckiéj lirze i greckiém epos, co wydały dramę—bo Platona bez tragików greckich nikt nie zrozumie. Z innego stanowiska opracowaćby trzeba podobne artykuły jak Homer i Heziod, umieszczone w Prz. Nauk. z r. 1842 (I str. 95, 152 II, 377) i w takiéj myśli gotujemy je.

M. z Pł.

*) Autor dziełka „*O literaturze polskiéj w wieku* 19“ niesprawiedliwie potępia Jeżowskiego, który należy ani wątpić do najgruntowniéj myślących w 19 wieku.

ROZMAITOŚCI.

SŁÓWKO O BIBLIOTECE.

Wyszedł ostatni Nr. *Biblioteki Warszawskiéj*. O tym numerze powiedzieć można to, co i o całym roku a cô już nieraz powtórzyło pismo nasze t. j. że nie odpowiada warunkom pisma czasowego. Powiastka Kosińskiego — artykuł prawny Hejlmana i z nauk przyrodzonych A. Wagi z dążnością specyalną, litania książek nowo wyszłych, o których można wybornie nic nie wiedzieć lub dawno wyszłych, dawno rozebranych w *Przeglądzie* n. p. Dr. Panteusz w przemianach — oto treść *Biblioteki*. Nie ma ani jednego zagadnienia społecznego, coby mogło zająć czytelników, ani jednego przedmiotu, dostępnego dla ogółu, pokazującego jasno i czysto stanowisko nauk specyalnych w ich związku z naukowością w ogóle. *Biblioteka* nie rozbiera dzieł poważnéj treści, mogących zająć czytelników. W artykule n. p. o trwalnikach (album) ciągnącym się przez 8 stronnic znajdujemy tylko 4 wiersze godne uwagi t. j. że *Rubens* wpisał się na pamiątkę do imionnika Głoskowskiego w r. 1624 w Brukselli. Zajmujący jest list Jaroszewicza, w którym Autor rozpoczyna z niezupełną pewnością polemikę historyczną z uczonym badaczem naszym D. Szulcem, kończąc tak list swój: dobrze i bardzo dobrze że p. Szulc podrażnił przeciwne zdania: jego obrona Polaków pruskich do przekonania wiele przemawia. Z czasem podobone wątpliwości może się o Jadźwingach wyjaśnią." Dziwi nas nie pomału dla czego *Biblioteka* umieszcza rozbiory *Gawęd* Rostkowskiego. *Prób literackich Jamiołkowskiego* a pomija zjawiska nierównie ważniejsze na polu literacko-naukowem. Rozbiór czczych przedmiotów, które najlepiéj ukarać milczeniem, równie jak rozbiór dzieł czysto specyalnych nie może nadać barwy pismu i dla tego *Biblioteka* mieni się ciągle jak Kameleon.